VOIE, Revue trimestrielle russe

CALE

ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS. editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV.

În cărțile anterioare < Putil au fost publicate articole de următorii autori: N. N. Aleksyev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, P. Arshaiibo (Franța), N. Afanasyev, S. S. Bezobrazov (Ieromonah Nassian), E. Belenson, N. A. Berdyaeva, P. Bitsil-li, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, Bar. B. Vrevskago, B. P. Vysheslavtsev, V. Weidle, Frank Havel (America), M. Georgievsky, S. Gessen, A. Glazberg, N. N. Glubokovsky, I. Hofshteter. V. Grinevici, ieromonahul Leo Gillet, L. A. Zander, V. A. Zander, N. Zernov, V. V. 3-vnkovsky, pr. A. Elchaninova (|), P.K. Ivanova, Yu. Ivaska, A. Izyumova, V. N. Ilyina, S. Ilnitskaya, A. Karpova, L. P. Karsavina, A. Kartasheva, N. A. Klepinina, S. Kaverttsd (America), K. Kerka (Anglia), G. Kolpakchi, L. Kozlovsky (+). (Pol, sha), G. G. Kuhlman, „G. Ts. Ku (Pitai), M. Kurdyumova, A. Lazareva-14. .Natovsky, F. Lieb (Elveția), M. Litviak, N. O. Lossky, M. Lot-Borodipa, J. Maritain (Franța), K. Mochulsky, Ya. Menshikov, P. I. Novgorodtseva (f), arh. Nalimov (f), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. Polotebneva, V. Rastorguev, N. Reimers, A. M. Remizov, D. Remenko, Russian Inok (Rusia), Yu. Sazonova, contele A. Saltykov, N. Sarafanov, K. Serezhnikov, E. Skobtsova (Mama Maria), I. Smolich, V. Speransky, f. A. Stepun, I. Stratonov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. S. N. Trubetskoy (+), carte. G. N. Trubetskago (f), N. Turgeneva, H. θ. Fedorova (ț), G. II. Fedotov, Rev. G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Cijevski, W. Eckersdorf, G. Ehrenberg (Germania), preot. G. Cebritsova, L. Shestova, Principe. D. Șahhovski (Ieromonah Ioan), starețul Augustin Yaku-Biziak (Franța), Ni. S. Shcherbatova.

---- Adresa redacției și biroului: —;-

10,BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Pretul este separat. numere: 10 fr.

Prețul abonamentului - pe an fr. 35.- (4 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.

nr. 50. IANUARIE - MARTIE - APRILIE 1936 Nr 50.

CUPRINS: p.

1. N. Berdyaev - Problema omului (la construcția unui creștin

antropologie) 3

2. V. Lossky. ■— Scrisoare deschisă către N. A. Berdyaev 27

arc. S. Chetverikov. — O scrisoare deschisă către N. A. Berdyaev. . 32

3. N. Berdyaev. - Despre autoritate, libertate și umanitate (răspuns

V. Lossky N despre. S. Chetverikov) 37

4. N. Berdyaev. - Lev Shestov 50

5. V. Zenkovsky. - În memoria Prof. G. I. Chelpanova ....
53

N. Berdyaev. - În memoria lui Georgy Ivanovici Chelpanov 56

6. Carte nouă: L. Shestov. – Levy-Bruhl; abstract

Cartea lui S. Bulgakov „Mângâietorul”. 58

Aplicație. - O. S. Bulgakov. Despre Sofia Înțelepciunea lui Dumnezeu
Răspuns Episcopilor din Karlovac.

Gerant-. I.e VicooteHetmane de Viniera

Biblioteca „Runivers”

PROBLEMA UMANĂ

(Pentru construcția antropologiei creștine)

„Te-am plasat în mijlocul lumii, astfel încât să poți privi liber în jur în toate direcțiile și să vezi unde este pentru tine. Nu te-am creat ceresc, nici pământesc, nici muritor și nici nemuritor. Pentru că tu însuți poți fi propriul tău maestru meșter și sculptor după voința și onoarea ta și te poți forma din materialul care ți se potrivește, atunci ești liber să te scufunzi la cel mai de jos nivel al lumii animale. Dar te poți ridica și în cele mai înalte sfere ale divinității». Pico della Mirandola.

„Null autre religion que la chrétienne n'a connu que l'homme est la plus excellente créature et en même temps la plus misérable”.

Pascal

„Acum vezi, omule, cum ești pământesc și apoi și ceresc amestecat într-o singură persoană și porți chipul pământesc și apoi și cel ceresc într-o singură persoană; ce gruenet în mânia lui Dumnezeu din izvorul veşniciei”.

Jacob Boehme

eu

Fără îndoială, problema omului este centrală pentru conștiința erei noastre (*). Este exacerbată de pericolul teribil la care este expus omul din toate părțile. Experimentând agonie, o persoană vrea să știe cine este, de unde a venit, unde se duce și la ce este destinat. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea au existat gânditori remarcabili care

♦) Max Scheler a insistat mai ales asupra acestui lucru.

îndurand agonia, au introdus un început tragic în cultura europeană și au făcut mai mult decât alții să pună problema omului - aceștia sunt, în primul rând, Dostoievski, Nietzsche, Kierchehardt. Există două moduri de a privi o persoană - de sus și de jos, de la Dumnezeu și lumea spirituală și de la forțele cosmice și telurgice inconștiente inerente unei persoane. Dintre cei care priveau omul de jos, poate cei mai importanți sunt Marx și Freud, scriitorii ultimei epoci a lui Proust. Dar nu a fost creată o antropologie holistică, ei au văzut una sau alta latură a unei persoane, și nu o persoană întreagă, în complexitatea și unitatea sa. Îmi propun să considerăm problema omului ca filozof și nu ca teolog. Gândirea modernă se confruntă cu sarcina de a crea antropologia filozofică ca principală disciplină filosofică. M. Scheler a acţionat în această direcţie, iar acest lucru este ajutat de aşa-zisa filozofie existenţială. Este interesant de observat că până acum teologia a fost mult mai atentă la problema integrală a omului decât la filozofie. Fiecare curs de teologie avea o parte antropologică. Este adevărat că teologia a introdus întotdeauna în sfera ei un element filosofic foarte puternic, dar, parcă, în mod contrabandă și fără a-l admite. Avantajul teologiei era că punea problema omului în general, în întregime, și nu studia omul parțial, destrăgându-l, așa cum face știința. Idealismul german de la începutul secolului al XIX-lea, care trebuie recunoscut ca unul dintre cele mai mari fenomene din istoria conștiinței umane, nu a pus clar problema omului. Acest lucru se datorează monismului său. Antropologia a coincis cu epistemologia și ontologia, omul era, parcă, o funcție a minții și spiritului lumii, care a fost revelată în om. Acest lucru a fost nefavorabil pentru construirea doctrinei omului. Pentru problema specifică a omului, Bl. Augustin sau Pascal decât Fichte sau Hegel. Dar problema omului a devenit deosebit de urgentă și dureroasă pentru noi pentru că simțim și realizăm, în experiența vieții și în experiența gândirii, insuficiența și incompletitudinea antropologiei patristice și scolastice, precum și a antropologiei umaniste, venite din Renaștere. . În epoca Renașterii, probabil, oameni precum Paracelsus și Pico della Mirandola, care știau despre vocația creatoare a omului, s-au apropiat cel mai mult de adevăr. *) Re-

*) Vezi istoria doctrinei antropologice scrisă strălucit, deși foarte incompletă: Bernhard G o et h n y sen: „Phi-losophische Antropologie”.

Umanismul creștin non-sans a depășit granițele antropologiei patristico-scolastice, dar a fost încă legat de fundamente religioase. În orice caz, el a fost mai aproape de adevăr decât de antropologia lui Luther și Calvin, care a umilit omul și a negat adevărul despre bunăstarea omenirii. Baza conștiinței de sine umană a fost întotdeauna două sentimente opuse - un sentiment de depresie și oprimare a unei persoane și o revoltă a unei persoane împotriva acestei depresii, un sentiment de exaltare și putere, capacitatea de a crea. Și trebuie spus

că creștinismul oferă o justificare atât pentru unul cât și pentru celălalt fel în care o persoană se simte. Pe de o parte, omul este o ființă păcătoasă și are nevoie de ispășire pentru păcatul său, o creatură umilă căzută de la care se cere smerenie, pe de altă parte, omul este o ființă creată de Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa, Dumnezeu a devenit un omul și prin aceasta a înălțat natura umană, omul este chemat la cooperare cu Dumnezeu și la viață veșnică în Dumnezeu. Aceasta corespunde dualității conștiinței de sine umană și posibilității de a vorbi despre o persoană în termeni polari opuși. Fără îndoială, creștinismul l-a eliberat pe om de puterea forțelor cosmice, de spiritele și demonii naturii, l-a subordonat direct lui Dumnezeu. Chiar și adversarii creștinismului trebuie să recunoască că a fost o forță spirituală care a afirmat demnitatea și independența omului, oricât de mari ar fi păcatele creștinilor în istorie.

Când ne confruntăm cu ghicitoarea omului, aceasta este ceea ce trebuie să spunem în primul rând: omul este un gol în lumea naturală și este inexplicabil din lumea naturală. *) Omul este un mare miracol, legătura dintre pământ și cer, spune Pico della Mirandola (**). Omul aparține și lumii naturale, în el întreaga compoziție a lumii naturale, până la procesele fizice și chimice, depinde de nivelurile inferioare ale naturii. Dar există un element în ea care depășește lumea naturală. Filosofia greacă a văzut acest element în minte. Aristotel a propus definirea omului ca animal rațional. Scolasticismul a adoptat definiția filozofiei grecești. Filosofia iluminismului și-a tras concluziile din ea și a vulgarizat-o. Dar de fiecare dată când o persoană a făcut un act de conștiință de sine, s-a ridicat deasupra lumii naturale. constiinta de sine

·) Vezi experiența remarcabilă a antropologiei creștine a lui Nesmelov: „Știința omului”.

·♦) Vezi Pico della Mirandola: „Ausgewaehlte Schriften”. 1905.

a omului a fost deja depășirea naturalismului în înțelegerea omului, este întotdeauna conștiința de sine a spiritului. Omul se recunoaște nu numai ca o ființă naturală, ci și ca o ființă spirituală. În om există un principiu prometeic și este un semn al asemănării lui cu zeul, nu este demonic, așa cum se crede uneori. Dar conștiința de sine a omului este dublă, omul este conștient de el însuși ca sus și jos, liber și sclav al necesității, aparținând eternității și fiind în puterea fluxului mortal al timpului. Pascal a exprimat această dualitate a conștiinței de sine și a bunăstării unei persoane cu cea mai mare acuitate, de aceea este mai dialectic decât K. Barthes.

O persoană poate fi cunoscută ca obiect, ca unul dintre obiectele din lumea obiectelor. Apoi este investigat de științele antropologice - biologie, sociologie, psihologie. Cu o astfel de abordare a unei persoane, este posibil să studiezi doar una sau alta latură a unei persoane, dar o persoană care este holistică, în profunzimea sa și în existența sa interioară, este evazivă. Există o altă abordare a omului. Omul se recunoaște și ca subiect, și mai ales ca subiect. Secretul

despre om este dezvăluit în. subiect, în existența umană interioară. În obiectivare, în ejectarea omului în lumea obiectivă, secretul despre om este închis, el învață despre sine doar ceea ce este înstrăinat de existența umană interioară. Omul nu aparține în întregime lumii obiective, el are propria lui lume, propria sa lume exterioară, destinul său incomensurabil cu natura obiectivă. Omul, ca ființă întreagă, nu aparține ierarhiei naturale și nu poate fi inclus în ea. Omul, ca subiect, este un act, un efort. În subiect se dezvăluie activitatea creatoare a omului, care vine din interior. Antropologia optimistă și antropologia pesimistă sunt la fel de greșite. Omul este jos și înalt, nesemnificativ și mare. Natura umană este polară. Și dacă ceva este afirmat la o persoană la un pol, atunci acest lucru este compensat prin afirmarea opusului la celălalt pol.

Enigma omului pune nu numai problema filosofiei antropologice, ci și problema antropologismului sau antropocentrismului oricărei filosofii. Filosofia este antropocentrică, dar omul însuși nu este antropocentric. Acesta este adevărul de bază al filozofiei existențiale în înțelegerea mea. Eu definesc filozofia existențială opusă filozofiei obiectivate (*). În existențial

*) Vezi cartea mea: „Eu și lumea obiectelor”.

în subiectul social se dezvăluie secretul fiinţei.Numai în existenţa umană şi prin existenţa umană este posibilă cunoaşterea fiinţei. Cunoașterea ființei este imposibilă prin intermediul unui obiect, prin concepte generale legate de obiecte. Această conștiință este cea mai mare realizare a filosofiei. S-ar putea spune în mod paradoxal că doar subiectivul este obiectiv, în timp ce obiectivul este subiectiv. Dumnezeu a creat numai subiecte, în timp ce obiectele sunt create de subiect. Kant exprimă acest lucru în felul său în distincția sa dintre lucrul în sine și fenomen, dar folosește expresia proastă „lucru în sine”, care se dovedește a fi închisă experienței și cunoașterii. Cu adevărat existențial în Kant este „regatul libertății” spre deosebire de „regatul naturii”, adică obiectivarea, în terminologia mea.

Filosofia greacă a învățat că ființa corespunde legilor rațiunii. Rațiunea poate cunoaște ființa, deoarece ființa este în concordanță cu ea, conține rațiune. Dar acesta este doar un adevăr parțial, ușor denaturat. Există un adevăr mai profund. Ființa este în conformitate cu umanitatea integrală, ființa este umană, Dumnezeu este om (*). Prin urmare, numai cunoașterea ființei, cunoașterea lui Dumnezeu, este posibilă. Fără conformitatea cu omul, cunoașterea profunzimii ființei ar fi imposibilă. Aceasta este reversul adevărului că omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. În ideile antropomorfe despre Dumnezeu și ființă, acest adevăr a fost adesea afirmat într-o formă brută și nerafinată. Filosofia existențială se bazează pe teoria umanistă a cunoașterii, care ar trebui aprofundată la teoria teoandrică a cunoașterii. Umanitatea ființei și Divinitatea este adevărul văzut de jos, care este revelat de sus, ca creație a omului de către Dumnezeu după chipul și asemănarea lui. Omul este un microcosmos și un microtheos. Dumnezeu este un microanthropos. Umanitatea lui Dumnezeu

este revelația specifică a creștinismului, care îl deosebește de toate celelalte religii. Creștinismul este religia lui Dumnezeu-bărbăție. De mare importanță pentru antropologie este L. Feuerbach, care a fost cel mai mare filozof ateu al Europei. A existat mult adevăr în tranziția lui Feuerbach de la idealismul abstract la antropologism. A fost necesar să trecem de la idealismul lui Hegel la realitatea concretă. Feuerbach a fost

♦) Acest adevăr a fost anticipat II. Kirevskii și A. Khomyakov, atunci când au bazat cunoștințele pe integritatea și totalitatea puterilor spirituale ale unei persoane. Aceasta este abordată de filosofia existențială a lui Heidegger și Jaspers, pentru care ființa este cunoscută în existența umană.

moment dialectic în dezvoltarea filozofiei existențiale concrete. El a pus problema omului în centrul filozofiei și a afirmat umanitatea filosofiei. A vrut să apeleze la o anumită persoană. Nu căuta un obiect, ci „tu” (*). El a învățat că omul l-a creat pe Dumnezeu după chipul și asemănarea lui, după chipul și asemănarea naturii sale superioare. A fost adevărul creștin întors pe dos. Un teolog creștin, aproape mistic, a rămas în el până la capăt. Gândirea europeană a trebuit să treacă prin Feuerbach pentru a descoperi filozofia antropologică pe care idealismul german nu a putut să o descopere, dar nu se putea opri la Feuerbach. Umanitatea sau umanitatea lui Dumnezeu este cealaltă parte a divinității sau evlaviei omului. Este unul și același adevăr divin-uman. Este negat atât de antropologia tomistă, cât și de cea barthiană, precum și de antropologia monistă umanistă. Gândirea creștină occidentală este străină de ideea de bărbat-Dumnezeu (teoandrism), care a fost inventată de gândirea creștină rusă în secolele al XIX-lea și al XX-lea. V. Misterul bărbăției-Dumnezeu se opune în egală măsură monismului și dualismului și numai în el poate fi înrădăcinată antropologia creștină (**).

II.

Problema omului poate fi pusă și rezolvată holistic doar în lumina ideii de bărbăție-Dumnezeu. Chiar și în creștinism, plinătatea adevărului uman a putut fi cu greu cuprinsă. Gândirea naturală s-a înclinat cu ușurință fie către monism, în care o natură a absorbit-o pe cealaltă, fie către dualism, în care Dumnezeu și omul erau complet sfâșiați și despărțiți de un abis. Opresiunea omului, care se recunoaște pe sine ca o ființă decăzută și păcătoasă, poate lua în egală măsură forma monismului și a dualismului. Calvin poate fi interpretat în egală măsură extrem de dualist și extrem de monistic. Antropologia umanistă, care a recunoscut omul ca fiind o ființă autosuficientă, a fost o reacție firească împotriva suprimării omului în conștiința tradițională creștină. Omul a fost umilit ca o ființă păcătoasă; Și aceasta a produs adesea o asemenea impresie, încât omul este, până la urmă, o ființă nesemnificativă. Nu numai din păcătoșenia omului, ci din însuși faptul său de creatură, a fost dedusă conștiința de sine suprimată și umilitoare a omului.

*) Vezi L. Feuerbach: „Philisophie der Zukunft”

**) Vezi pr. S. Bulgakov „Agneții lui Dumnezeu”.

Din faptul că omul a fost creat de Dumnezeu și nu are propriul fundament în sine, au ajuns la concluzia nu despre măreția făpturii, ci despre nesemnificația ei. Ascultând adesea teologi creștini și simpli creștini evlavioși, se poate concluziona că Dumnezeu nu-l iubește pe om și nu vrea ca cel pur uman să fie afirmat, vrea să-l umilească pe om. Așa se umilește o persoană, reflectând o odă căderii și se ridică periodic împotriva acestei depresii și umilințe într-o exaltare mândră de sine. În ambele cazuri își pierde echilibrul și nu atinge adevărata conștiință de sine. În formele dominante ale conștiinței creștine, omul a fost recunoscut ca o ființă exclusiv salvatoare, și nu una creatoare. Dar antropologia creștină a învățat întotdeauna că omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Dintre profesorii votivi ai bisericii, Sfântul Grigorie de Nyssa a făcut cel mai mult pentru antropologie, care înțelege omul în primul rând ca chip și asemănarea lui Dumnezeu. Această idee a fost mult mai puțin dezvoltată în Occident. Antropologie Bl. Augustin, acel antropolog prin excelență, care a definit în mod egal înțelegerea catolică și protestantă a omului, a fost aproape exclusiv o antepologie a păcatului și a harului mântuitor. Dar, în esență, nu s-a tras vreodată concluzii consistente din doctrina chipului lui Dumnezeu în om. Ei au încercat să descopere în om trăsăturile chipului și asemănării lui Dumnezeu. Au descoperit aceste trăsături în minte și în aceasta au urmat filozofia greacă, au descoperit în libertate, care era deja mai legată de creștinism, în general au descoperit aceste trăsături în spiritualitatea unei persoane. Dar ei nu au descoperit niciodată chipul lui Dumnezeu în natura creatoare a omului, în asemănarea omului cu Creatorul. Aceasta înseamnă o tranziție către o conștiință de sine complet diferită, depășind depresia și opresiunea. În antropologia scolastică, în tomism, omul nu este un creator, este un intelect de clasa a doua, nesemnificativ (*). Este curios că în renașterea gândirii creștine protestante din secolul XX, în teologia dialectică, la K. Barth, omul se dovedește a fi umilit, transformat în nimic, se deschide o prăpastie între Dumnezeu și om și însuși faptul lui Dumnezeu. - bărbăția este inexplicabilă. Divinitatea lui Hristos rămâne sfâșiată și ineficientă. Dar umanitatea divină a lui Hristos aduce cu ea adevărul despre umanitatea divină a persoanei umane.

Omul este o ființă capabilă să se ridice deasupra

*) Ostilitatea față de înțelegerea omului ca creator poate fi găsită în cea mai recentă carte catolică: „Was ist der Mench?” a lui Theodor Haecker.

lupta și această înălțare deasupra sinelui, a se transcende pe sine, a depăși limitele închise ale sinelui este un act creator al omului. În creativitate o persoană se autodepășește, creativitatea nu este

autoafirmare, ci autodepășire, este extatică. Am spus deja că omul, ca subiect, este un act. M. Scheller defineşte chiar personalitatea umană ca o unitate concretă de acte (*). Dar greșeala lui M. Scheller a fost că a considerat spiritul pasiv și viața activă. De fapt, opusul este adevărat, spiritul este activ și viața este pasivă. Dar numai un act creator poate fi numit activ. Cel mai mic act al omului este creator și în el este creat ceea ce nu a fost în lume. Fiecare relație vie, nerăcită a omului cu om este crearea unei noi vieți. În creativitate omul se aseamănă cel mai mult cu Creatorul. Fiecare act de dragoste este un act creator. Activitatea necreativă, pe de altă parte, este în esență pasivitate. O persoană poate da impresia de mare activitate, poate face gesturi foarte active, poate răspândi mișcări zgomotoase în jurul său și, în același timp, poate fi pasivă, este în puterea forțelor și pasiunilor care l-au stăpânit. Actul creator este întotdeauna dominarea spiritului asupra naturii și asupra sufletului și presupune libertate. Actul creator nu poate fi explicat din natură, poate fi explicat din libertate, libertatea intră mereu în el, care nu este determinată de nicio natură, nu este determinată de ființă. Libertatea este preexistențială, având o sursă nu în ființă, ci în neființă (**) Creativitatea este creativitate din libertate, adică conține un element care nu este determinat de nimic, care aduce noutate. Posibilitatea omului de a fi creator este uneori obiectată pe motiv că omul este o ființă bolnavă, divizată și slăbită de păcat. Acest argument nu are forță. În primul rând, la fel de bine s-ar putea spune că o ființă bolnavă, păcătoasă, divizată este incapabilă nu numai de creativitate, ci și de mântuire. Posibilitatea mântuirii este determinată de harul trimis unei persoane. Dar chiar și pentru creativitate, harul este trimis unei persoane, i se oferă daruri, geniu și talent și aude chemarea interioară a lui Dumnezeu. Se mai poate spune că o persoană creează tocmai pentru că este o ființă bolnavă, dezbinată și nemulțumită. Creativitatea este ca a lui Platon

*) Vezi cartea sa Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.

**) Vezi cărțile mele „Filosofia Spiritului Liber” și „Despre numirea omului”.

Eros, își are sursa nu numai în bogăție și abundență, ci și în sărăcie și lipsă. Creativitatea este una dintre modalitățile de a vindeca o ființă umană bolnavă. În creativitate bifurcația este depășită. În actul creativ, o persoană își pierde cumpătul, încetează să fie absorbită de sine și se chinuie. Omul nu se poate defini doar în raport cu lumea și cu alți oameni. Atunci nu și-ar fi găsit puterea în sine pentru a se ridica deasupra lumii înconjurătoare și ar fi fost sclavul ei. Omul trebuie să se definească în primul rând în raport cu ființa care îl transcende, în raport cu Dumnezeu. Numai întorcându-se la Dumnezeu își găsește chipul, care îl ridică deasupra lumii naturale înconjurătoare. Și abia atunci găsește în sine puterea de a fi un creator în lume. Se va spune că omul a fost un creator chiar și atunci când l-a tăgăduit pe Dumnezeu. Aceasta este o chestiune de stare a conștiinței sale, uneori foarte superficială. Capacitatea omului de a

se ridica deasupra lumii naturale și deasupra lui însuși, de a fi un creator, depinde de un fapt mai profund decât credința omului în Dumnezeu, decât recunoașterea umană a lui Dumnezeu, depinde de existența lui Dumnezeu. Acest lucru ar trebui să fie amintit întotdeauna. Problema fundamentală a antropologiei este problema personalității, la care mă întorc acum.

III .

Dacă omul ar fi doar un individ, atunci nu s-ar ridica deasupra lumii naturale *). Individul este o categorie naturalistă, în primul rând biologică. Individul este indivizibilul, atomul. Toate formațiunile relativ stabile care diferă de lumea înconjurătoare, cum ar fi un creion, un scaun, un ceas, o piatră prețioasă etc., pot fi numite indivizi. Individul face parte din gen și este supus genului. Din punct de vedere biologic, vine din sânul vieții naturale. Individul este și o categorie sociologică și, în această calitate, este subordonat societății, este o parte a societății, un atom al întregului public. Din punct de vedere sociologic, persoana umană, înțeleasă ca individ, pare a fi o parte a societății și o parte foarte mică. Individul își apără independența relativă, dar este încă în sânul genului și al societății, este forțat să se considere o parte care se poate răzvrăti împotriva întregului,

*) Multe dintre gândurile mele despre personalitate și individ au fost spuse în articolul „Personalism și marxism”, precum și în cărțile „Eu și lumea obiectelor” și „Despre scopul omului”.

dar nu se poate opune lui, ca întreg în sine. Înseamnă o persoană complet diferită. Personalitatea este o categorie a spiritului, nu a naturii și nu este supusă naturii și societății. Personalitatea nu este deloc o parte a naturii și a societății și nu poate fi gândită ca o parte în relație cu orice întreg. Din punctul de vedere al filosofiei existențiale, din punctul de vedere al unei persoane ca centru existențial, o persoană nu este deloc parte a societății. Dimpotrivă, societatea este o parte a personalității, doar latura ei socială. De asemenea, personalitatea nu este o parte a lumii, cosmosul, dimpotrivă, cosmosul este o parte a personalității. Personalitatea umană este o ființă socială și cosmică, adică are o latură socială și cosmică, o compoziție socială și cosmică, dar tocmai din această cauză, personalitatea umană nu poate fi gândită ca o parte în raport cu cel social și cosmic. întreg. Omul este un microcosmos. Personalitatea este întregul, nu poate fi o parte. Aceasta este definiția de bază a personalității, deși nu poate fi dată o singură definiție a personalității, o serie întreagă de definiții ale personalității pot fi date din unghiuri diferite. Personalitatea ca întreg nu este subordonată niciunui alt întreg, este în afara relației dintre gen și individ. O persoană ar trebui gândită nu în supunere față de familie, ci în relație și comunicare cu alte personalități, cu lumea și cu Dumnezeu. Personalitatea nu este deloc natura și nu i se aplică nicio categorie legată de natură. Personalitatea nu poate fi deloc definită ca o substanță. Înțelegerea personalității ca substanță este

naturalizarea personalității. Personalitatea este înrădăcinată în lumea spirituală, nu aparține ierarhiei naturale și nu poate fi inclusă în ea. Lumea spirituală nu poate fi gândită deloc ca parte a unui sistem cosmic ierarhic. Învățăturile lui Toma d'Aquino sunt un exemplu viu de înțelegere a personalității umane ca pași într-un sistem cosmic ierarhic. Personalitatea umană ocupă stadiul de mijloc între animal și înger. Dar aceasta este o înțelegere naturalistă. Trebuie spus însă că tomismul face o distincție între persoană și individ (*). Pentru filozofia existențială, personalitatea umană are o existență extranaturală aparte, deși are o compoziție naturală. Personalitatea este opusă lucrurilor (**), opusă lumii obiectelor, este subiect activ, centru existențial. Doar din această cauză personalitatea umană este independentă

♦) J. Maritain insistă mai ales asupra acestui lucru.

♦♦) Aceasta este ideea principală a lui Stern, care a creat sistemul filozofic al personalismului, care, totuși, nu este lipsit de naturalism.

ma din regatul Cezarului. Are un caracter axiologic, evaluativ. A deveni o persoană este sarcina omului. A defini pe cineva ca persoană este o evaluare pozitivă a unei persoane. Personalitatea nu se naște din părinți, ca individ, este creată de Dumnezeu și se creează pe sine și este ideea lui Dumnezeu despre fiecare persoană.

Personalitatea poate fi caracterizată printr-o serie de semne care sunt interconectate. Personalitatea este imuabilitate în schimbare. Subiectul schimbării rămâne aceeași persoană. Este distructiv pentru o persoană dacă îngheață, se oprește în dezvoltarea sa, nu crește, nu se îmbogățește, nu creează o viață nouă. Și este, de asemenea, distructiv pentru ea dacă schimbarea în ea este o trădare, dacă încetează să mai fie ea însăși, dacă chipul uman nu mai poate fi recunoscut.. Aceasta este tema „Per Gin-ta" a lui Ibsenovski. Personalitatea este unitatea destinului. Aceasta este definiția sa principală. Împreună cu aceasta, personalitatea este unitate în pluralitate. Nu este format din piese. Are o compoziție complexă și variată. Dar întregul din el precede părțile. Întreaga compoziție spirituală-mental-corporală complexă a unei persoane reprezintă un singur subiect. Este esential pentru personalitate ca ea sa presupuna existenta suprapersonalului, a ceea ce il transcende si la care se va ridica in realizarea lui. Nu există personalitate dacă nu există nicio ființă deasupra ei în picioare. Atunci există doar un individ, subordonat rasei și societății, atunci natura este mai înaltă decât omul și el este doar o parte din ea. O persoană poate conține un conținut universal și numai o persoană are această abilitate. Nimic obiectiv nu conține un conținut universal, acesta este întotdeauna parțial. Trebuie făcută o distincție fundamentală între universal și general. Generalul este o abstracție și nu are existență. Universalul este concret și are existență. Personalitatea conține în sine nu generalul, ci universalul, suprapersonalul. Ideea generală, abstractă, denotă întotdeauna formarea unui idol și a unui idol, făcând din individ instrumentul și mijlocul

său. Așa sunt etatismul, naționalismul, științismul, comunismul etc., etc., care transformă întotdeauna individul într-un mijloc și un instrument. Dar Dumnezeu nu face niciodată asta. Pentru Dumnezeu, omul este un scop, nu un mijloc. Generalul este sărăcirea, în timp ce universalul este îmbogățirea vieții individului. Definiția omului ca ființă rațională îl face un instrument al rațiunii impersonale, este defavorabil personalității și nu-i surprinde centrul existențial. Personalitatea are o sensibilitate la suferința ikra-. obține

Personalitatea nu poate fi înțeleasă decât ca un act, este

opusul pasivității, înseamnă întotdeauna rezistență creatoare. Un act este întotdeauna un act creator, nu un act creator, așa cum s-a spus deja, există pasivitate. Un act nu poate fi repetare, el poartă întotdeauna cu el noutate. Actul este întotdeauna transcendet de libertate, care aduce această noutate. Actul creativ este întotdeauna legat de profunzimea personalității. Personalitatea este creativitate. După cum sa spus deja, la suprafață o persoană poate da impresia de mare activitate, poate face gesturi foarte active, mișcări foarte zgomotoase și în interior, în profunzime, să fie pasivă, își poate pierde complet personalitatea. Adesea vedem asta în mișcările de masă, revoluționare și contrarevoluționare, în pogromuri, în manifestări de fanatism și fanatism. Activitatea reală care definește personalitatea este activitatea spiritului. Fără libertate interioară, activitatea se dovedește a fi o pasivitate a spiritului, un determinism din exterior. Posesiunea, mediumnitatea pot da impresia de activitate, dar nu există un act real și nici o personalitate în ea. Personalitatea este rezistență, rezistență la determinarea societății și a naturii, o luptă eroică pentru autodeterminare din interior. Personalitatea are un nucleu volițional în care fiecare mișcare este determinată din interior și nu din exterior. Personalitatea este opusul determinismului (♦). Personalitatea este durere. Lupta eroică pentru realizarea personalității este dureroasă. Se poate evita durerea renunțând la personalitate. Și omul o face prea des. A fi om, a fi liber, nu este o ușurință, ci o dificultate, o povară pe care o persoană trebuie să o suporte. Din când în când unui bărbat i se cere să renunțe la personalitatea sa, să renunțe la libertatea sa și pentru aceasta îi promit o viață mai ușoară. I se cere să se supună hotărârii societății și naturii. Legat de aceasta este tragedia vieții. Nicio persoană nu se poate considera o persoană completă. Personalitatea nu este terminată, trebuie să se realizeze pe sine, aceasta este o mare sarcină stabilită pentru o persoană, sarcina este să realizeze chipul și asemănarea lui Dumnezeu, să conțină în sine într-o formă individuală universalul, plinătatea. Personalitatea se creează de-a lungul vieții umane.

Personalitatea nu este autosuficientă, nu se poate mulțumi cu ea însăși. Presupune intotdeauna existenta altor personalitati, iesirea din sine in altul. Relația unei persoane cu alte personalități este conținutul calitativ al vieții umane. Prin urmare, există o antiteză între personalitate și egocentrism. egocentrism,

♦) L'-Senne în minunata sa carte „Obstacle et Valeur” pune în contrast existența cu determinismul.

preocuparea cu al 4-lea” şi a lua în considerare totul numai din punctul de vedere al acestui „eu”, atribuirea lui totul distruge personalitatea. Realizarea personalității presupune a vedea alte personalități. Egocentrismul, pe de altă parte, perturbă funcția realității în om. Personalitatea presupune o distincție, o stabilire a unei diferențe de personalități, adică o viziune asupra realităților în adevărata lor lumină. Solipsismul, care afirmă că nimic în afară de „eu” nu există și totul este doar „eu” meu, este negarea personalității. Personalitatea presupune sacrificiu, dar personalitatea nu poate fi sacrificată. Este posibil să-și sacrifice viața, iar o persoană trebuie să-și sacrifice uneori viața, dar nimeni nu are dreptul să renunțe la personalitatea sa, fiecare trebuie, prin sacrificiu și prin sacrificiu, să rămână o personalitate până la capăt. Este imposibil să renunți la personalitate, căci asta ar însemna renunțarea la ideea lui Dumnezeu despre om, neîmplinirea planului lui Dumnezeu. Nu personalitatea trebuie abandonată, așa cum crede impersonalismul, care consideră personalitatea ca fiind limitată, (♦), ci eul întărit care împiedică desfășurarea personalității. În actul creator al omului, care este realizarea personalității, trebuie să se producă o estompare sacrificială a sinelui, separând omul de ceilalți oameni, de lume și de Dumnezeu. Omul este o ființă nemulțumită de sine, nemulțumită și care se autodepășește în cele mai semnificative acte ale vieții sale. Personalitatea se forjează în această autodeterminare creativă. Presupune întotdeauna o vocație, singura vocație a fiecăruia. Ea urmărește o voce interioară care o cheamă să-și îndeplinească sarcina vieții. O persoană este atunci doar o persoană atunci când urmărește această voce interioară, și nu influențe externe. O vocație este întotdeauna individuală. Și nimeni altcineva nu poate decide chestiunea de a chema această persoană. Personalitatea are o chemare, pentru că este chemată la creativitate. Creativitatea este întotdeauna individuală. Realizarea personalitatii presupune asceza. Dar asceza nu poate fi înțeleasă ca un scop, ca ostilitate față de lume și viață. Asceza este doar un mijloc, un exercițiu, o concentrare a forței interioare. Personalitatea presupune deja asceza pentru că este efort și rezistență, dezacordul este determinat din exterior de natură și societate. Realizarea autodeterminării interioare necesită asceză. Dar asceza degenerează ușor, se transformă într-un scop în sine, întărește inima unei persoane, o face neprietenoasă cu viața. Atunci este ostil omului și personalității. Asceza este necesară nu pentru ce...

♦) Așa crede L. Tolstoi, așa crede filozofia religioasă hindusă, E. Hartman și mulți alții. alții

ar nega creativitatea omului, dar pentru a realiza această creativitate. Personalitatea este diferită, singură, unică, originală,

nu ca alții. Personalitatea este excepția, nu regula. Ne aflăm în fața unei combinații paradoxale de contrarii: personalul și suprapersonalul, finitul și infinitul, neschimbătorul și schimbarea, libertatea și destinul. În sfârșit, există și principala antinomie asociată cu personalitatea. Personalitatea nu a realizat încă și nimeni nu poate spune despre sine că este deja o personalitate completă. Dar pentru ca o persoană să se poată realiza în mod creativ, trebuie să fie deja, trebuie să existe acel subiect activ care să se realizeze pe sine. Acest paradox este însă legat de actul creator în general. Actul creativ realizează noul, nu primul în lume. Presupune însă un subiect creator, în care se dă posibilitatea de autodepășire și autoexaltare în creativitatea inexistentului. Acesta este cel mai mare mister al existenței umane. A fi o persoană este dificil, a fi liber înseamnă a-ți asumi o povară. Cea mai ușoară cale este să renunți la personalitate și libertate, să trăiești sub hotărâre, sub autoritate.

IV.

În om există o bază elementară inconștientă, legată de viața cosmică și de pământ, un element cosmo-telurgic. Însăși pasiunile asociate cu baza natural-natural-artistică sunt materialul din care sunt create cele mai mari virtuți ale individului. Negarea rațional-moralistă și rațională a elementalului natural din om duce la uscarea și uscarea izvoarelor vieții. Când conștiința suprimă și înlocuiește inconștientul inconștientului, atunci are loc o bifurcare a naturii umane și întărirea și osificarea ei. Calea realizării personalității umane se află de la inconștient prin conștiință până la supraconștient. Pentru personalitate, puterea inconștientului inferior este la fel de nefavorabilă, atunci când o persoană este în întregime determinată de natură, iar duritatea conștiinței, izolarea conștiinței, care închide lumi întregi pentru o persoană, limitându-i orizonturile. Conștiința trebuie înțeleasă dinamic, nu static, se poate contracta și extinde, aproape și deschisă către lumi întregi. Nu există o limită absolută, de netrecut, care să separe conștiința de subconștient și de supraconștient. Ceea ce pare a fi o conștiință medie-normală, cu care se asociază obligativitatea și regularitatea, este

doar un anumit grad de intarire a constiintei, corespunzator anumitor forme de viata sociala si comunitate de oameni. Dar o cale de ieșire din această conștiință medie-normală este posibilă și toate cele mai înalte realizări umane sunt asociate cu ea, sfințenia și geniul, contemplația și creativitatea sunt asociate cu ea. Prin urmare, numai omul poate fi numit o ființă care se învinge pe sine. Și în acest depășire a limitelor conștiinței medii-normale, care atrage spre viața socială de zi cu zi, se formează și se realizează o personalitate, în fața căreia ar trebui să fie mereu deschisă perspectiva infinitului și eternității. Semnificația și interesul unei persoane sunt legate de această deschidere în ea a căilor către infinit și etern, cu posibilitatea de descoperiri. Este foarte greșit să asociem personalitatea în principal cu o limită, cu o finitate, cu o definiție care închide infinitul. Personalitatea este diferență, nu permite confuzia și dizolvarea în impersonal, dar este și o mișcare în infinit

și infinit. Prin urmare, numai personalitatea este o combinație paradoxală a finitului și infinitului. Personalitatea este o ieșire din ea însăși, dincolo de propriile sale limite, dar cu prevenirea amestecării și dizolvării. Este deschisă, lasă lumi întregi în sine și iese în ele, rămânând ea însăși. Personalitatea nu este o monada cu ușile și ferestrele închise, ca la Leibniz. Dar ușile și ferestrele deschise nu înseamnă niciodată un amestec de personalitate cu lumea înconjurătoare, distrugerea nucleului ontologic al personalității. Prin urmare, în personalitate există o bază inconștientă, există conștiință și există o ieșire în supraconștient.

De mare importanță pentru antropologie este problema relației dintre spirit, suflet și trup în om. Se poate vorbi de alcătuirea tripartită a omului. A-ți imagina un om compus din suflet și trup și lipsit de spirit este naturalizarea omului. O astfel de naturalizare a fost, fără îndoială, în gândirea teologică, de exemplu, este caracteristică tomismului. Elementul spiritual a fost, parcă, înstrăinat de natura umană și transferat exclusiv în sfera transcendentă. Omul, format numai din suflet și trup, este o ființă naturală. Baza unei astfel de naturalizări a antropologiei creștine este că elementul spiritual din om nu poate fi deloc comparat și comparat cu elementul suflet și trup. Spiritul nu se poate opune deloc sufletului și trupului, este o realitate de altă ordine, este o realitate în alt sens. Sufletul și trupul omului aparțin naturii, ele sunt realitățile lumii naturale. Dar spiritul nu este natura. Opoziția dintre spirit și natură este principala opoziție

căsătoria este tocmai spirit și natură, și nu spirit și materie, sau spirit și trup. Elementul spiritual din om înseamnă că omul nu este doar o ființă naturală, că există în el un element supranatural. Omul este unit cu Dumnezeu prin elementul spiritual, prin viața spirituală. Spiritul nu se opune sufletului și trupului, iar triumful spiritului nu înseamnă deloc anihilarea sau diminuarea sufletului și trupului. Sufletul și trupul unei persoane, adică ființa sa naturală, pot fi în spirit, introduse în ordinea spirituală , spiritualizate. Realizarea integrității existenței umane înseamnă că spiritul ia în stăpânire sufletul și trupul. Prin victoria elementului spiritual, prin spiritualizare, se realizează personalitatea în om, se realizează imaginea sa integrală. După semnificația sa antică originală, spiritul (pneuma, go-uakh) însemna respirație, respirație, adică avea un sens aproape fizic și abia mai târziu spiritul s-a spiritualizat (*). Dar înțelegerea spiritului ca respirație înseamnă că este energie, ca și cum ar intra într-o persoană dintr-un plan superior, și nu natura unei persoane.

Absolut fals este spiritismul abstract, care neagă adevărata realitate a corpului uman și apartenența sa la imaginea integrală a omului. Este imposibil să apărăm acel dualism suflet și trup, sau spirit și trup, așa cum se exprimă uneori, care provine de la Descartes. Acest punct de vedere a fost abandonat de psihologia modernă și este contrar tendințelor filozofiei moderne. Omul este un întreg organism, care include sufletul și trupul. Corpul uman în sine nu este un mecanism și

nu poate fi înțeles materialist. Acum există o revenire parțială la doctrina aristotelică a entelehiei. Trupul aparține în mod inalienabil persoanei, chipului lui Dumnezeu în om. Principiul spiritual inspiră atât sufletul, cât și trupul unei persoane. Corpul uman se poate spiritualiza, poate deveni un corp spiritual fără a înceta să fie un corp. Începutul etern în corp nu este compoziția sa materială fizică și chimică, ci forma sa. Fără această formă, nu există o imagine completă a personalității. Carnea și sângele nu moștenesc viața veșnică, adică nu moștenesc materialitatea lumii noastre căzute, ci moștenește forma trupească spiritualizată. Corpul uman în acest sens nu este doar unul dintre obiectele lumii naturale, el are și un sens existențial, aparține unei existențe interne, neobiectivizate, aparține unui subiect holistic. Realizarea formei corpului intră în realizarea personalităţii. E ca și cum

*) Ohm. Hans Leisegang: „Der Heilige Geist” 1919.

timpul înseamnă eliberare de puterea trupului, supunere față de spiritul său. Trăim într-o epocă în care omul și, mai presus de toate, corpul său se constată neadaptate la noul mediu tehnic creat de omul însuși (*). Omul este fragmentat. Dar o persoană este o ființă holistică spiritual-suflet-corp, în care sufletul și corpul sunt subordonate spiritului, spiritualizate și astfel conectate cu o ființă superioară, supra-personală și supra-umană. Aceasta este ierarhia interioară a ființei umane. Încălcarea sau răsturnarea acestei ierarhii este o încălcare a integrității personalității și, în final, distrugerea acesteia. Spiritul nu este natură în om, diferit de natura sufletului și a trupului, dar acționând imanent în el este o putere plină de har (respirație, respirație). cea mai înaltă calitate a unei persoane. Cel cu adevărat activ și creator în om este spiritul.

Omul nu se poate defini doar înainte de viață, trebuie să se definească înainte de moarte, trebuie să trăiască știind că va muri. Moartea este cel mai important fapt al vieții umane, iar o persoană nu poate trăi cu demnitate fără a-și determina atitudinea față de moarte. Cine își construiește viața închizând ochii la moarte, pierde cauza vieții, chiar dacă viața lui a avut succes. Atingerea plinătății vieții este legată de victoria asupra morții. Oamenii moderni tind să vadă un semn de curaj și forță în uitarea morții, li se pare neînfricat. În realitate, a uita de moarte nu este curaj și neînfricare, ci josnicie și superficialitate. Omul trebuie să învingă frica animală de moarte, aceasta este cerută de demnitatea omului. Dar o atitudine profundă față de viață nu poate decât să fie conectată cu o groază transcendentă a secretului morții, care nu are nimic în comun cu frica de animale. Scăzută este uitarea cu privire la moartea altor oameni, nu numai la moartea celor dragi, ci și la moartea fiecărei ființe vii. În această uitare există trădare, căci fiecare este responsabil pentru toată lumea și fiecare are o soartă comună. „Soarta fiilor oamenilor și soarta animalelor este aceeași soartă: așa cum mor ei, așa mor și aceștia”, spune Eclesiastul. N. Feodorov, care vedea esenţa creştinismului în „cauza comună” a luptei împotriva morţii, era mai acut conştient de datoria fiecăruia faţă de morţi^*). Fără o soluție la problema morții,

fără o victorie asupra morții, o persoană nu se poate realiza pe sine. Iar atitudinea față de moarte nu poate decât să fie ambivalentă. Moartea este

*) Vezi articolul meu „Omul și misticismul” și cartea „L’Homme cet inconnu”.

♦*) Vezi cartea lui N. Feodorov „Filosofia cauzei comune”.

cel mai mic și ultim rău, sursa tuturor relelor, rezultatul căderii, căci fiecare făptură este creată pentru viața veșnică. Hristos a venit în primul rând pentru a birui moartea, pentru a smulge înțepătura morții. Dar moartea într-o lume căzută are și un sens pozitiv, pentru că mărturisește într-un mod negativ existența unui sens superior. O viață nesfârșită în această lume ar fi lipsită de sens. Sensul pozitiv al morții este că plinătatea vieții nu poate fi realizată în timp, nu numai în timp finit, ci și în timp infinit. Plinătatea vieții poate fi realizată numai în veșnicie, numai în afara timpului, în timp viața rămâne fără sens dacă nu a primit sens din veșnicie. Dar calea de ieșire din timp în eternitate este un salt peste abis. Într-o lume căzută, acest salt peste abis se numește moarte. Există o altă cale de ieșire din timp în eternitate - prin profunzimea momentului, care nu constituie o parte fracțională a timpului și nu este supusă categoriei de număr. Dar această ieșire nu este definitivă și completă, ea cade din nou constant în timp. Realizarea plinătății vieții unei persoane presupune existența morții. Numai o atitudine dialectică este posibilă față de moarte. Hristos a călcat în picioare moartea prin moarte, de aceea moartea are și un sens pozitiv. Moartea nu este doar decăderea și distrugerea omului, ci și înnobilarea lui, smulgând din puterea vieții de zi cu zi. Doctrina metafizică a nemuririi naturale a sufletului, bazată pe doctrina substanțialității sufletului, nu rezolvă problema morții. Această învățătură trece pe lângă tragedia morții, fragmentării și dezintegrarii unei întregi ființe umane. Omul nu este o ființă nemuritoare în virtutea stării sale naturale. Nemurirea se realizează în virtutea principiului spiritual din om și a legăturii sale cu Dumnezeu. Nemurirea este o sarcină a cărei îndeplinire presupune o luptă spirituală. Aceasta este realizarea plinătății vieții unei persoane. Personalitatea este nemuritoare, și nu sufletul, ca substanță naturală. Creștinismul învață nu despre nemurirea sufletului, ci despre învierea întregii ființe umane, persoana, învierea și trupul persoanei aparținând persoanei. Nemurirea este parțială, îl lasă pe om fragmentat, dar învierea este integrală. Spiritismul abstract afirmă doar nemurirea parțială, nemurirea sufletului. Idealismul abstract afirmă doar nemurirea principiilor ideale la om, numai a valorilor ideale, și nu a personalității. Doar doctrina creștină a învierii afirmă nemurirea, eternitatea întregii persoane, a individului. Într-un anumit sens, se poate spune că nemurirea este cucerirea creativității spirituale, victoria spiritelor

o personalitate naturală, care a luat în stăpânire sufletul și trupul, asupra individului natural. Grecii îl priveau pe om drept muritor, dar pe Dumnezeu ca pe nemuritor. Nemurirea a fost mai întâi afirmată pentru erou, semizeu, supraom. Dar nemurirea a însemnat întotdeauna că principiul divin a pătruns în om și a luat stăpânire pe el. Nemurirea este divin-umană. Nemurirea nu poate fi obiectivată și naturalizată, este existențială. Trebuie să stăm complet de cealaltă parte a pesimismului și optimismului și să afirmăm eforturile eroice ale omului de a-și realiza personalitatea pentru eternitate, indiferent de succesele și eșecurile vieții. Realizarea personalității pentru viața veșnică este, de asemenea, legată de problema sexului și a iubirii. Sexul este lipsă de inimă, fragmentare, incompletitudine a ființei umane, dor de desăvârșire. Personalitatea totală este bisexuală, androgină. Sensul metafizic al iubirii este în atingerea integrității individului pentru viața veșnică. În aceasta există o victorie spirituală asupra procesului de naștere fără chip și mortal *)

ÎN.

Personalitatea umană se poate realiza numai în comuniune cu alte personalități, în comunitate (Communauté, Gemeinschaft). O persoană nu poate realiza plinătatea vieții sale atunci când este închisă în sine. Omul nu este doar o ființă socială și nu poate aparține societății, ci este și o ființă socială. O persoană trebuie să-și apere originalitatea, independența, libertatea spirituală, pentru a-și îndeplini vocația tocmai în societate. Trebuie făcută o distincție între comunitate și societate. Comunicarea (comunitatea) este întotdeauna, personalistă, întotdeauna o întâlnire a personalității cu personalitatea, „eu” cu „tu” în „noi”. *) În comunicarea adevărată nu există obiecte, o persoană pentru o persoană nu este niciodată un obiect, există întotdeauna un „tu”. Societatea este abstractă, este obiectivare, individul dispare în ea. Comunicarea, pe de altă parte, este concretă și existențială, este în afara obiectivării. În societatea care se modelează în stat, o persoană intră în sfera obiectivării, se abstrage de sine, există un fel de înstrăinare de propria natură. Tânărul a avut gânduri foarte interesante despre asta.

♦) Vezi cărțile mele „Despre numirea omului” și „Sensul creativității”, precum și articolul lui Vl. Solovyov „Sensul iubirii”.

♦') Vezi cartea mea „Eu și lumea obiectelor”, precum și Mag t i η B ub e r: „Ich und Du”.

Marx (*). Marx dezvăluie această alienare a naturii umane în economia sistemului capitalist. Dar, în esență, această alienare a naturii umane are loc în fiecare societate și stat. Existențială și umană este doar comunicarea lui „eu” cu „tu” în „noi”. O societate care ajunge la o formă extremă de obiectivare în stat este alienarea, o îndepărtare de sfera existențială. Omul se transformă într-o ființă abstractă, într-unul dintre obiectele plasate în fața altor obiecte. Aceasta ridică problema naturii bisericii în sensul existențial al cuvântului, adică

ca adevărată comuniune, catolicitate între „eu” și „tu” în „noi”, în trupul divin-uman, în trupul lui Hristos. . Biserica este și o instituție socială care funcționează în istorie; în acest sens, este obiectivată și este societate. Biserica a fost transformată într-un idol, ca orice altceva în lume. Dar biserica în sens existențial, neobiectiv, este comuniune (communauté), catolicitate. Sobornost este „noi” existențial. Sobornost este rațional inexprimabil în concept, nu se pretează la obiectivare. Obiectivizarea catolicității o transformă într-o societate, o aseamănă cu un stat. Atunci persoana se transformă în obiect, se dezvăluie relația de dominație cu subordonare, adică opusul cuvintelor evanghelice: „știți că asupra lor stăpânesc prinții popoarelor și asupra lor nobilii; dar să nu fie așa între voi.” Comuniunea existențială este comuniune, comunism adevărat, diferit de comunismul materialist, care se bazează pe un amestec de comuniune existențială cu o societate obiectivată organizată forțat în stat. Societatea bazată pe personalism, recunoașterea valorii supreme a fiecărui individ și relația existențială dintre personalitate și personalitate, se va transforma într-o comunitate, în communauté, în adevărat comunism. Dar comuniunea este de neatins prin organizarea forțată a societății; în acest fel se poate crea un sistem mai just, dar nu o frăție de oameni. Comuniunea, catolicitatea este o societate spirituală, care se ascunde în spatele unei societăţi exterioare, obiectivate. În comuniunea „eu” cu „tu” în „noi” vine imperceptibil împărăția lui Dumnezeu. Nu este identică cu biserica în sensul istoric, social al cuvântului. În sfera căreia îi aparține societatea, ea corespunde cel mai mult antropologiei creștine

*) Vezi K. Marx. „Der historische Materialismus”. Die Fruehschriften. 2 volume. Vezi și A. carnu. „Karl Marx” și Lukas „Geschichte und Klassen Bewustsein”.

un sistem pe care îl numesc socialism personalist. Acest sistem presupune o socializare justă a economiei, depășirea atomismului economic și a individualismului, recunoscând totodată valoarea supremă a personalității umane și dreptul acesteia de a realiza plinătatea vieții. Dar socialismul personalist în sine nu creează încă comuniunea, fraternitatea oamenilor, care rămâne o sarcină spirituală. Antropologia creștină se confruntă cu problema sociologiei creștine. Dar problema omului are întâietate asupra problemei societății. Omul nu este o creație a societății și chipul și asemănarea ei, omul este o creație a lui Dumnezeu și chipul și asemănarea Lui. O persoană are un element independent de societate, Yun se realizează în societate, dar nu depinde în totalitate de acesta. Sociologia ar trebui să se bazeze pe antropologie, și nu invers.

Ultima problemă, ultimă, împotriva căreia se sprijină antropologia filozofică și religioasă, este problema relației dintre om, personalitatea umană și istoria. Aceasta este o problemă eshatologică. Istoria este destinul omului. Destin tragic. Omul nu este doar o ființă socială, ci o ființă istorică. Destinele istoriei sunt, împreună cu acestea, destinele mele umane. Și nu pot elibera de povara istoriei. Istoria este creația omului, a acceptat să urmeze calea istoriei. Și,

în același timp, istoria este indiferentă față de om, urmărește, parcă, nu scopuri umane, este interesată nu de uman, ci de stat, națiune, civilizație, este inspirată de forță și expansiune, se ocupă în primul rând cu persoana medie, cu greutatea b. Iar personalitatea umană este zdrobită de istorie. Există un conflict profund între istorie și persoana umană, între căile istoriei și căile omului. O persoană este atrasă în istorie, se supune destinului ei și, în același timp, este în conflict cu ea, opune istoriei cu valoarea individului, cu viața ei interioară și cu destinul individual. În limitele istoriei, acest conflict este insolubil. Istoria, în sensul ei religios, este o mișcare către împărăția lui Dumnezeu. Iar acest sens religios este realizat doar pentru că metaistoria pătrunde în istorie. Dar este imposibil să găsim în istorie un proces continuu divino-uman, așa cum se găsește, de exemplu, Vl. Solovyov în „Lecturile lui Dumnezeu-bărbăție”. Istoria nu este sacră, sacralizarea istoriei este o falsă simbolizare, sacrul din istorie are o semnificație condiționată simbolică, și nu reală. Istoria, într-un anumit sens, este eșecul împărăției lui Dumnezeu, ea durează pentru că împărăția lui Dumnezeu nu se realizează, nu vine. Împărăția lui Dumnezeu vine în mod discret, în afară

zgomotul și strălucirea istoriei. Criminalitatea istoriei, torturarea unei anumite persoane, înseamnă că împărăția lui Dumnezeu nu este realizată și pedeapsa imanentă pentru această nerealizare este eliminată. Istoria creștină a existat doar pentru că așteptările eshatologice ale creștinismului timpuriu nu s-au adeverit. Prima și a doua venire a lui Hristos s-au îndepărtat, între ele s-a format un timp istoric, care poate fi nelimitat. Sarcina istoriei este imanentă, insolubilă în interior. Istoria nu are sens în sine, are sens doar dincolo de limitele ei, în supraistoric. Și, prin urmare, sfârșitul istoriei și judecata istoriei sunt inevitabile. Dar acest scop și această judecată au loc în istoria însăși. Sfârșitul este întotdeauna aproape. Există o apocalipsă internă a istoriei. Apocalipsa nu este doar revelația sfârșitului istoriei, ci și revelația sfârșitului și a judecății în istoria. Revoluțiile sunt un astfel de sfârșit și o judecată. Istoria creștină nu a practicat niciodată adevăratul personalism creștin, ea a practicat opusul. Creștinii au fost inspirați nu de Predica de pe Munte, ci de puterea și gloria statelor și națiunilor, de voința militantă de expansiune. Creștinii justificau asuprirea și nedreptatea, erau neatenți la soarta persoanei concrete pământești, nu considerau personalitatea drept cel mai înalt scop. Și, prin urmare, istoria creștină trebuia să se termine și istoria necreștină și anti-creștină trebuia să înceapă.Și acesta era un mare adevăr din punct de vedere creștin. Au existat multe revoluții în istorie care au fost judecăți asupra trecutului, dar toate revoluțiile au fost infectate de relele trecutului. Nu a existat niciodată o revoluție personalistă, o revoluție în numele persoanei umane, al vreunei persoane umane, în numele realizării pentru el a plinătății vieții. Și, prin urmare, sfârșitul istoriei, ultima revoluție, este inevitabil. Antropologia este, de asemenea, filosofia istoriei. Filosofia istoriei este inevitabil eshatologia. Filosofia istoriei nu este atât doctrina sensului istoriei prin progres, cât doctrina sensului istoriei până la sfârșit. Filosofia istoriei a lui Hegel este

complet inacceptabilă pentru noi, este impersonalistă, ignoră omul. Și, prin urmare, revolta împotriva lui Hegel a unor oameni precum Kierchegaard este inevitabilă, revolta împotriva spiritului lumii, care transformă o persoană concretă în mijloacele sale, este inevitabilă. Antropologia creștină trebuie construită nu numai în perspectiva trecutului, adică în întoarcerea către Hristos răstignit, așa cum a fost până acum, ci și în perspectiva viitorului, adică în întoarcerea către Hristos care vine, Înviat cu putere. si glorie. Dar manifestarea venirii lui Hristos depinde de lucrarea creatoare a omului, ea este pregătită de om.

Insuficiența și defectul antropologiei umaniste nu a fost deloc în faptul că l-a afirmat prea mult pe om, ci în faptul că nu l-a afirmat suficient și nu pe deplin. Umanismul a avut origini creștine, iar la începutul timpurilor moderne exista umanismul creștin. Dar în dezvoltarea sa ulterioară, umanismul a luat forma afirmării autosuficienței omului. De îndată ce se proclamă că nu există nimic mai înalt decât omul, că nu are unde să se ridice și că este mulțumit de sine, omul începe să coboare și să se supună naturii inferioare. În dezvoltarea sa ulterioară, în secolele XVIII și XIX. V. umanismul a fost nevoit să recunoască omul ca un produs al mediului natural și social. Ca ființă exclusiv naturală și socială, ca creație a societății, o persoană este lipsită de libertate și independență interioară, este determinată exclusiv din exterior, nu există în el un principiu spiritual, care ar fi sursa creativității. Recunoașterea presiunii de sine și a autosuficienței unei persoane este o sursă de umilire a unei persoane și duce inevitabil la pasivitatea internă a unei persoane. Numai conștientizarea că o persoană este chipul și asemănarea lui Dumnezeu, adică o ființă spirituală care se ridică deasupra lumii naturale și sociale și este chemată să o transforme și să o domine, înalță o persoană. Afirmarea de sine a omului duce la autodistrugerea omului. Aceasta este dialectica fatală a umanismului. Dar nu trebuie să negăm tot adevărul umanismului, așa cum o fac multe tendințe teologice reacționare, ci trebuie să afirmăm umanismul creștin creator, umanismul teoandric, legat de revelația omului-Dumnezeu.

Care este sensul religios al creativității umane? Acest sens este mult mai profund decât justificarea obișnuită a creativității culturale și sociale. Actul creator al omului în esență nu necesită justificare, aceasta este o afirmație externă a întrebării, justifică și nu este justificată (*). Actul creator al omului, care presupune libertate extra-existenţială, este un răspuns la chemarea lui Dumnezeu către om, şi este necesar vieţii dumnezeieşti însăşi, are semnificaţie nu numai antropogonică, ci şi teogonică. Ultimul secret despre om, pe care cu greu îl poate înțelege, este legat de faptul că omul și munca sa creatoare sunt importante pentru viața divină însăși, sunt desăvârșirea vieții divine. Taina creativității umane rămâne ascunsă, nedezvăluită în Sfânta Scriptură.

*) Vezi cartea mea - „Semnificația creativității. Experiența justificării omului.

În numele libertății umane, Dumnezeu îi permite omului însuși să dezvăluie sensul creativității sale. Ideea de autosuficiență, autosatisfacție (Aseitas) a vieții divine este o idee exoterică și în cele din urmă falsă și este în esență opusă ideii de Dumnezeu-om și Dumnezeu-bărbăție. Prin Dumnezeu-omul Hristos, natura umană participă la Sfânta Treime și în profunzimea vieții divine. Există umanitate eternă în Divin și, prin urmare, și divinitate în om. Prin urmare, actul creator al omului este autodescoperirea în plinătatea vieții divine. Nu orice act creator al unei persoane este așa, poate creativitate diabolică diabolică, dar este întotdeauna creativitate falsă, mereu îndreptată spre inexistență. Adevărata creativitate a omului este hristologică, chiar dacă nu era deloc vizibilă în conștiință. Umanismul nu înțelege această profunzime a problemei creativității, rămâne în secundar. Conștiința creștină, legată de viața socială de zi cu zi, a rămas închisă misterului creator despre om, a fost îndreptată exclusiv spre lupta împotriva păcatului. Așa a fost înainte de vreme. Dar apariția unei noi conștiințe umane de sine este posibilă în creștinism. Cercetarea antropologică trebuie să o pregătească din diverse unghiuri. Antropologia creștină tradițională, ca și antropologia filozofică tradițională, idealistă și naturalistă, trebuie depășită. Doctrina omului ca creator este sarcina creatoare a gândirii moderne.

SCRISOARE CĂTRE V. LOSSKAGO

N. A. BERDYAEV *)

Dragă Nikolai Alexandrovici, îmi este greu să răspund la scrisoarea ta, deoarece diferența noastră este prea profundă. Totuși, vă înțeleg pe deplin atitudinea, dar dumneavoastră, considerându-vă un apărător al libertății de gândire, nu doriți să înțelegeți sau să admiteți cât mai mult afirmațiile noastre.   , ■

Negând începutul autorității, tu, prin autoritatea Editorului The Way, refuzi să așezi pe paginile sale explicația oamenilor care gândesc altfel decât tine. Recunoscând începutul puterii, nu insistăm. Cu toate acestea, nu pot decât să răspund punct cu punct la acuzațiile dvs.

1) Dacă vă luați punctul de vedere, atunci, desigur, exprimarea unei opinii critice către o persoană cu autoritate este un denunț. De aici rezultă că, răspunzând la întrebarea Ierarhului, ar trebui, pentru a nu deveni „informatori”, să evităm orice răspuns, adică să admitem că toată lumea, cu excepția ierarhilor Bisericii, se poate ocupa de probleme de doctrină în Biserică.

2) Spui că '..carisma puterii nu există deloc'. Nu știu pe ce te bazezi această afirmație atât de emfatică. Apostolul Pavel, care deținea fără îndoială darul „discernării duhurilor”, are o altă părere. Enumerând harismele, el amintește și de „administrații” (I Cor. 12, 28), în timp ce se adresează celor înzestrați cu Darurile harului în Biserică, zidește „conducători”, care să conducă „cu râvnă” - (Rom. 12, 6-8). Am putut

♦) Scrisoarea lui V. Lossky către mine, care este tipărită de Put', este deja un răspuns la scrisoarea mea privată către el scrisă despre refuzul meu de a publica în Put' un document al frăției Fotievski prin care se condamnă încă o dată pe pr. S. Bulgakov. Nikolai Berdiaev

să mai dau multe mărturii, dar mă tem că-mi veți reproșa închinarea textuală și ascultarea oarbă față de autoritate, chiar dacă este Sfânta Scriptură.

Puterea, ca început al ordinii, este fără îndoială bună. Nu degeaba Organizatorul ordinii mondiale este numit Domnul, de unde este numită toată stăpânirea în cer și pe pământ. Ea devine violentă doar ca urmare a imperfecțiunii umane și a păcatului, dar capătă trăsăturile de „păcat de stăpânire” doar dacă cel de jos îl domină pe cel superior, de exemplu, atunci când statul subjugă Biserica sau ierarhii Bisericii, uitând de superioritatea puterii lor spirituale, se îndreaptă către violența seculară.măsuri esențiale de dominare („aroganța fumurie a puterii seculare”, conform canoanelor). Ordinea în viața bisericească, îndeplinită de purtătorii „harismei puterii”, ierarhia, se extinde la toate manifestările libere ale Duhului, chiar și la profeție (I Cor., 14), pentru care Apostolul stabilește reguli speciale. Și aici nu există „stingerea Duhului”, întrucât însăși puterea în Biserică este și harisma, din același Duh Sfânt, prin care, fiind zidită din diferite daruri și slujiri, „toată zidirea, fiind pusă laolaltă armonios, crește într-un templu strălucitor în Domnul” (Efeseni, 2, 21). În afara acestui ordin rânduit de Dumnezeu, operațiunile Duhului Sfânt nu s-au manifestat niciodată, cu excepția manifestărilor Sale ale vieții spirituale dezordonate a anumitor secte mistice, precum „frații spiritului liber” medievali sau biciurile noastre.

3) A nega libertatea gândirii umane sau a afirma că trebuie să curgă „prin decrete administrative”, cred, nici lui Arakcheev nu i-a trecut prin minte; membrii mai puțin conștiincioși ai Bisericii. Dar apărarea libertății de gândire în Biserică nu poate lua forma unei apărări a libertății gândirii mele față de Adevărul dat în plinătatea Bisericii de Duhul Sfânt. Teologizarea mea este liberă, dar pentru ca Adevărul să apară pe deplin în el, trebuie să mă supun în mod liber Adevărului, să mă recunosc liber ca nefiind liber de păcat, limitarea creaturilor, izolarea de sine, depravarea minții. Numai reconstruindu-și întreaga ființă, „dezbrându-se”, reînnoindu-și mintea, gândind după alte legi care nu îi sunt caracteristice, depășindu-se constant, se poate atinge deplinătatea înțelegerii lui Dumnezeu, la care sunt chemați toți membrii Bisericii. , căci Duhul Adevărului este dat tuturor. Dogmele Bisericii sunt în primul rând de natură apofatică, educând mintea să

renunțe la legile sale obișnuite ale gândirii, mărturisind limitările și imperfecțiunile sale. Asta nu înseamnă că dogmele vin de undeva din afară, ca Deus ex machina; aceasta înseamnă că Duhul Sfânt nu numai că asimilează

Biserica Adevărul, dar și calea către înțelegerea sa perfectă, conștientă, creatoare. Dar dialectica acestei înțelegeri este diferită decât în orice altă lucrare creativă. Începutul ascultării ei, adică recunoașterea faptului că Adevărul nu depinde de eforturile mele creative, nu pot adăuga nimic de la mine la el; calea este eliberarea de limitele cuiva; realizare este identitatea conștiinței mele și Adevărului, „mintea lui Hristos”, adică libertatea desăvârșită a minții, creând sau așezând dogme prin puterea Duhului Sfânt, care devine puterea noastră. Aici nu există o opoziție între subiect și obiect în înțelegerea Adevărului: recunoașteți Adevărul și Adevărul vă va face liberi. Aceasta este „dogma Vaticanului” secretă a Ortodoxiei. Îmi asum libertatea de a afirma că „filozofia voastră profetică (fără a atinge aici conținutul ei) poate fi dezvoltată de dvs. tocmai pentru că dumneavoastră, ca fiu al Bisericii, simțiți în interior nevoia acestei libertăți supreme. Cu toate acestea, negați calea către această libertate prin ascultarea liberă față de Adevăr, prin „privarea propriei voastre”, și, prin urmare, rămâneți subiect în fața unui obiect exterior (Adevărul), sau transformați obiectul însuși într-un produs al creativitatea subiectului. Părinții nu și-au apărat niciodată creativitatea în Biserică, dar cu multă îndrăzneală au apărat Adevărul care este de la sine înțeles în Biserică. Neținându-se de „ale lor”, ei personal și-au renunțat la greșeli, fiind cât mai liberi, nu și-au apărat libertatea. Apărarea libertății cuiva în fața libertății celei mai înalte din Biserică ar fi apărarea limitărilor cuiva, adică sclavia cuiva. Însăși întrebarea de a ne proteja drepturile în Biserică este falsă, deoarece aceste drepturi sunt nelimitate.

A te opune Bisericii, gândului tău Adevărului, înseamnă a-ți afirma dreptul de a greși. Biserica nu ia nici măcar acest drept: fără posibilitatea greșelii, nu ar exista ascultare liberă față de Adevăr, calea spre libertatea cea mai înaltă a fiilor Bisericii. Dar Ea ocrotește Adevărul, separându-l de minciună, condamnă învățăturile care limitează Adevărul, îi încalcă caracterul apofatic, care în acest sens este o „ispitire”, adică un obstacol în calea înțelegerii respinse a Adevărului de către membrii Bisericii. . Toată lumea din Biserică este chemată să apere Adevărul, dar Adevărul nu este un obiect exterior, conform căruia fiecare trebuie să-și „taie” gândul, ci o dovadă personală dată fiecăruia: nu o singură limbă comună, ci mai multe limbi separate de flacăra a coborât asupra Rusaliilor și s-a odihnit asupra fiecăruia. Prin urmare, fiecare membru al Bisericii poate depune mărturie despre Adevăr atunci când acesta este denaturat de unul dintre frați. Prin urmare, această apărare este de la sine înțeleasă

proeminent în Biserica Adevărului nu depinde de cantitate („toți” sau „mulți”), de „catedralism” în sensul fals, democratic al cuvântului, ci de consimțământul liber cel puțin al unora, unde dovada infailibilității. este Duhul lui Dumnezeu, Sursa dovezii de sine a Adevărului și în toate. De aici inevitabilitatea triumfului treptat al Adevărului asupra învăţăturii false în întreaga Biserică.

Apărarea Adevărului în Biserică aparține tuturor, dar datoria acestei apărări revine în primul rând episcopilor, paznicii carismatici ai ordinii vieții Bisericii. Carisma nu este întotdeauna suficient de cultivată și, prin urmare, un episcop individual se poate înșela atât în judecată, cât și în acțiune. Oricum, nimeni nu-i poate nega dreptul (sau mai bine zis datoria) de a judeca faptele doctrinei si de a lua anumite masuri pentru protejarea turmei, desi toti (si mai ales cel care a fost atins de condamnare) se pot certa, dovedind nedreptatea. a condamnării, întorcându-se, dacă este cazul, la judecata întregii Biserici. „Reprimarea” (dacă vreți să o numiți represiune) constă în faptul că o persoană este invitată să decidă liber, să se convingă în conștiința sa, fie că își apără doar gândul și experiența, fie Adevărul, experiența Biserică. Cei care vor să-și apere gândul, de îndată ce „al lor”, și nu o pot refuza, suportă pe bună dreptate excomunicarea: pentru ei nu este nevoie de Biserică, ei au preferat averea lor (ereticii) în locul Ei. Cei care au o dovadă interioară a Adevărului și, opunându-se condamnării, își apără afirmațiile ca exprimând învățăturile Bisericii, luptă pentru ele, opunându-se ierarhilor și consiliilor și, în cele din urmă, învinge inevitabil. (Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Fotie, Sf. Grigorie Palama și mulți alți Părinți). Cei care, mustrați, nu sunt siguri de adevărul afirmațiilor lor într-un punct sau altul, dacă sunt cu adevărat liberi în interior, își recunosc cu ușurință greșelile și le refuză (Sf. Dmitri de Rostov, despre problema epiclezei) .

Tot ce s-a spus este atât de normal și evident încât devine complet de neînțeles pentru entuziasmul și indignarea față de condamnarea învățăturilor pr. S. Bulgakov M. Sergiem Moskovsky. Nu pot explica acest lucru decât prin întunecarea masivă a conștiinței bisericești, pierderea libertății interioare de judecată, „obscurantismul libertății”.

4) Crezi că părerile tale pot fi recunoscute ca „eretice” într-o măsură mai mare decât învățătura pr. S. Bulgakov, că ești mai puțin ortodox și ecleziastic decât el. În cel din urmă, s-ar putea să ai dreptate. Dar tocmai de aceea Biserica cheamă la un răspuns pr. S. Bulgakov, căci teologia sa nu este indiferentă față de Ea și poate trece în liniște

dincolo de afirmațiile tale, chiar și cele mai extreme, care nu vor rămâne pentru Ea decât o părere privată. „Cui i se dă mult, mult i se va cere”.

5) Ai fost surprins că în scrisoarea mea ți-am exprimat simpatie. Permiteți-mi să vă reamintesc că această simpatie și chiar evlavie au

fost atribuite de mine doar unor aspecte ale operei dumneavoastră pe care le-am indicat cu exactitate (denunțarea „burghezității bisericești”, dominația naționalismului în Biserică, susținerea semnificației principiului aristocratic, înțelegerea K. Leontiev). Exprimând simpatie pentru aceste puncte de vedere, am vrut să vă arăt mai clar că noi (contrar convingerii dumneavoastră) nu suntem „obscurantişti” orbi care respingem fără discernământ tot ce spun dizidenţii, ci avem o minte liberă şi nepărtinitoare. Este greu să găsesc alt sens în expresia mea de simpatie pentru tine, deși se pare că ai găsit posibil să folosești aceste cuvinte, precum și intenția principală a scrisorii mele către tine, într-un sens extrem de nefavorabil pentru mine; Prejudecățile nu dă loc nu numai creștinului, ci pur și simplu unei atitudini corecte față de aproapele și cu atât mai mult față de dușman. Cine este atunci „ereticul împotriva iubirii”?

6)   Scrieți că pr. S. Bulgakov este o persoană foarte bolnavă și că poate avea un efect foarte rău asupra lui, „dacă persecuția (?) împotriva lui continuă”. După cum am aflat zilele trecute, același argument a fost adus de cineva M. Sergius. El a răspuns la aceasta că este cu atât mai necesar să se ofere unei persoane posibilitatea de a abandona rapid iluziile. Bineînțeles, un astfel de punct de vedere este firesc pentru un creștin, profund străin de ideile filistin-ne-zei despre iubire.

Iată ce pot să spun în concluzie: dacă vorbim de „hărțuire”, atunci persecuția este purtată împotriva noastră, de altfel, prin intermediul celui mai urât fel de „stăpânire”, demagogie, insinuări, calomnie și alte arme ale „opiniei publice”. ". Presa ne este închisă. Nu avem ocazia să ne exprimăm convingerile în tipărit, iar fără această condiție, orice luptă împotriva noastră va fi pură violență, rușinoasă pentru cei care o folosesc. Dacă refuzați să tipăriți „Explicația” noastră în tranzit, pentru a nu contribui la răspândirea condamnării pr. S. Bulgakov, apoi publica, macar, corespondenta noastra: raspunsul tau la „clarificare” si scrisoarea mea de fata, in care intrebarea despre pr. S. Bulgakov, în esență, nu a afectat

trezindu-se. Acest lucru este cerut nu numai de conștiința creștină, ci pur și simplu de o atitudine domnească față de dușman.

Cu respect pe tine

Vl a d i m i r y L o s s k i y, B. F.

23 noiembrie 1935

SCRISOARE DESCHISĂ CĂTRE N. A. BERDIAEV

Dragă Nikolai Alexandrovici,

Pentru a treia oară îmi iau condeiul, de data aceasta pentru a comenta ultimul tău articol, „Spiritul Marelui Inchizitor”, din nr. 49 din The

Way. Cuiva din afară poate părea chiar ridicol că consider că ar fi de datoria mea să răspund prin tipărire la fiecare dintre articolele tale.

Dar acum, chiar nu pot să tac. Dacă tac, atunci mi se pare că prin tăcerea mea mă voi solidariza cu tine în opinia ta despre ierarhia rusă, despre Biserica Rusă, despre Ortodoxie. Și conștiința mea nu tolerează asta. Dacă nu aș putea fi de acord cu celelalte articole ale tale, atunci ultimul tău articol m-a jignit profund și m-a revoltat nu doar prin tonul și anumite expresii, ci, în principal, cu atitudinea ta față de Biserică. M-as bucura foarte mult sa vad ca ma insel, ca nu te-am inteles. De aceea iti scriu, in speranta ca ma vei putea descuraja. Dacă te-am înțeles greșit, iartă-mă, dar trebuie să-ți spun ce gândesc și ce mă apasă pe suflet.

Întregul tău articol respiră dispreț arogant față de Biserica Rusă și ierarhia ei și aici se află sensul său profund ofensator. Dacă ai alege cu nerăbdare cutare sau cutare ierarh, sau cutare sau cutare fenomen în viața bisericii ruse, nu ar fi jignitor - mânia dreaptă, oricât de gravă ar fi, este întotdeauna de înțeles și întotdeauna iertabilă. Dar ceea ce sună în articolul tău nu este mânia dreaptă, ci disprețul, condamnarea întregii ierarhii ruse, a întregii Biserici Ruse. Vă despărțiți de Biserica Rusă și vă opuneți ei în neprihănirea și exaltarea voastră. Și în mintea mea apare involuntar întrebarea - ești cu Biserica, sau împotriva ei? Aș fi bucuros să primesc de la tine

această întrebare este un răspuns clar și liniștitor. Se spune că în articolul tău ești un campion al cauzei corecte. Dar este posibil să apărăm o cauză dreaptă ridicând minciuni împotriva altora?

Îmi amintesc de F. M. Dostoievski, care ți-a fost aproape. Și vorbea uneori foarte ascuțit despre Biserica Rusă și despre reprezentanții individuali ai clerului ei. Dar prin cuvintele sale dure, el a simțit mereu dragoste sinceră pentru Biserică, credință în ea. El a văzut în ea inima, izvorul vieții spirituale a poporului rus și a recunoscut că Biserica a păstrat în poporul rus chipul curat al lui Hristos în toată integritatea ei.

Nu există o astfel de atitudine față de Biserica Rusă în articolul tău.

Eu, ca și dumneavoastră, condamn decretul mitropolitului Serghie, dar din alte motive. Nu vă împărtășesc părerea că libertatea este cea mai mare valoare.

Cea mai înaltă valoare a vieții nu este libertatea, ci adevărul, pentru că numai adevărul oferă adevărata libertate (Ioan VIII. 32). Mai mult, nu găsesc că ierarhia ecleziastică săvârșește o încălcare a libertății atunci când evidențiază neadevărul acestei sau acelea păreri teologice și avertizează turma împotriva acceptării acestei opinii. Ierarhia nu are doar dreptul, ci și datoria de a păzi curăția învățăturii Bisericii și de a lupta împotriva împrăștierii acesteia cu opinii greșite.

Aceasta este una dintre principalele ei îndatoriri, iar această îndatorire i-a fost indicată în mod repetat atât de către Isus Hristos însuși, cât și de către Apostoli. Și dacă ierarhia ar înceta să vorbească, s-ar dovedi că toată lumea din Biserică are dreptul să vorbească, dar nu și ierarhia.

Minciuna lui M. Sergius nu constă în faptul că a ridicat vocea în apărarea adevărului, ci în faptul că a vorbit despre un subiect cu care nu se familiarizase anterior. Acesta este primul. Iar al doilea neadevăr al său, ca și neadevărul din Catedrala Karlovtsy, constă în faptul că s-au grăbit cu concluzia lor. Ei pronunță verdictul, când de fapt a fost necesar să se facă o analiză prealabilă cuprinzătoare și binevoitoare a chestiunii în litigiu. Într-adevăr, chiar și autorul unor opinii teologice contestate nu persistă în infailibilitatea lor și este gata să asculte criticile lor. Ce nevoie era să-l punem în postura de inculpat și să-i ceri conștiința vinovăției și pocăinței sale?!

Cu toate acestea, neadevărul ierarhilor individuali este doar neadevărul lor personal și nu neadevărul întregii Biserici Ruse sau al întregii Ortodoxii. Între timp, ridicați întrebarea

„posibilitățile gândirii în Ortodoxie”, întrebați: „Este Ortodoxia o religie a libertății spiritului sau o temniță inchizițională?” Acuzați întreaga ierarhie rusă că și-a atribuit „o infailibilitate care depășește infailibilitatea papală”. Batjocorești că „trebuie să fii un negustor sau un funcționar al consistoriului” (adică un ignorant sau un formalist) pentru a asimila „secretele Ortodoxiei”, și uiți că tocmai „negustorii” au fost cei care mai mult decât a salvat odată Ortodoxia în epoca dificilă a istoriei Bisericii Ruse. Numiți Ortodoxia ierarhiei ruse „religie sclavă și obscură” și o contrastați cu gândirea religioasă rusă de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, fără de care întregul trecut ecleziastic rusesc vă apare ca un „deșert”... Dar e chiar asa? Nimeni care cunoaște, iubește și apreciază Biserica Rusă nu va numi „deșert” trecutul poporului rus, unde strălucesc munca și faptele călugărilor din Peșterile Kievului, activitatea de stat a unor principi precum Sf. Alexandru Nevski, lucrările misionare ale lui Leonty de Rostov, Ștefan de Perm sau Inocențiu, Mitropolitul Moscovei, activitățile frățiilor rusești de Vest, isprăvile Sergievs din Radonezh, serafimii din Sarov, bătrânii ruși ai secolului al XIX-lea, etc.Adevărat, nu aveam o filosofie religioasă livrescă, dar nu am fost lipsiți de o filozofie religioasă vitală, de o înțelepciune religioasă vitală și de un fel de cultură ortodoxă spirituală care a strălucit poporului rus din chiliile monahale.

Dumnezeu, așa cum afirmi tu însuți în cartea „Eu și lumea obiectelor”, poate fi cunoscut nu numai științific, obiectiv, exterior, prin intermediul concluziilor raționale, ci și subiectiv, prin percepția internă directă, o inimă curată și o ispravă. de credinţă. Prin această ultimă cale, Dumnezeu a fost cunoscut în primul rând în ortodoxia rusă, deși nu era străin de cunoașterea exterioară a lui Dumnezeu. Toată această perioadă veche de secole de cunoaștere interioară a lui

Dumnezeu și a vieții în Dumnezeu nu pare să existe pentru tine, iar adevărata viață religioasă începe în Rusia abia la sfârșitul secolului al XIX-lea, odată cu apariția unei noi filozofii religioase. O astfel de afirmație a ta echivalează cu o negare a Bisericii Ruse. Îi reproșați mitropolitului Serghie că are o înțelegere unilaterală a sensului Întrupării, considerând-o exclusiv ca o chestiune de mântuire, și nu ca o creație continuă a lumii. Biserica creștină a recunoscut și recunoaște întotdeauna că Fiul lui Dumnezeu S-a pogorât din cer pe pământ „pentru noi de dragul omului și de dragul mântuirii noastre”. Însuși Isus Hristos a vorbit despre Sine că a venit „să caute și să mântuiască pe cei pierduți”. Acest adevăr este mărturisit de fiecare

Creștin, apropiindu-se de Sfântul Potir: „Cred, Doamne, și mărturisesc că Tu ești cu adevărat Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu, care a venit în lume să mântuiască pe păcătoși, dar eu sunt primul dintre ei”. Numiți acest adevăr bucuros al mântuirii pentru păcătos „o înțelegere utilitară a creștinismului” și afirmi că „reducerea întregii concepții creștine asupra lumii la soteriologie face posibilă întărirea organizării puterii”. (?) În cuvintele tale, „instinctele de dominație și putere se ascund în spatele acestui lucru”. Deformând semnificația celei mai profunde și emoționante dogme a Întrupării, contribuiți fără îndoială la decăderea înțelegerii corecte a creștinismului în societatea rusă și în rândul tinerilor ruși. Înlocuiți adevărul marelui mister al mântuirii noastre prin Încarnare cu teoria procesului de înfăptuire a păcii.

. De asemenea, îi reproșați domnului Sergius menționarea chinurilor infernale veșnice, a căror doctrină se presupune că „a fost întotdeauna un sprijin al puterii, dominației și tiraniei religioase”. Dar voi înșivă știți că doctrina chinurilor iadului nu este o invenție a ierarhiei bisericești, ci un cuvânt complet clar al Evangheliei (Mat. XXV. 46).

Apoi, treci la „întrebarea de bază a ortodoxiei și ereziei” și spui că „aceste concepte sunt de natură sociologică. Ortodoxia este conștiința religioasă a colectivului, iar în spatele ei se ascunde dominația colectivului asupra membrilor săi. Aceasta este dominația organizată a genului asupra individului. Poate că în anumite cazuri ai dreptate: ortodoxia și erezia capătă un caracter de clasă și exprimă opinia tradițională a majorității conducătoare, pe de o parte, și judecata independentă, liberă a minorității, pe de altă parte. „Ereticii” sunt oameni vii care nu suportă rutina general acceptată fără suflet și sunt persecutați pentru asta. Și în aceste cazuri, numele „eretic” dobândește chiar un caracter măgulitor, mărturisind originalitatea, independența și curajul unei persoane care se opune tradiției consacrate.

Totuși, acest sens al conceptului de ortodoxie și erezie nu are nimic de-a face cu Ortodoxia. În Biserica Ortodoxă, sub denumirea de Ortodoxie (care în acest caz trebuie distinsă de termenul „ortodoxie”) se înțelege fidelitatea față de învățătura pură, nealiată a Bisericii; prin denumirea de erezie se înțelege o abatere de la puritatea

învățăturii bisericești și denaturarea acesteia. Ambele, adică atât Ortodoxia, cât și erezia, sunt definite în Biserică pe baza adevărului, și nu pe baza unei majorități sau a unei minorități de voturi și, de asemenea, nu pe o bază de clasă. Prin urmare, în istoria Bisericii au existat

ceaiurile, când Ortodoxia era reprezentată de o singură persoană (Vaile cel Mare, Maxim Mărturisitorul etc.), iar majoritatea covârșitoare și puterea imperială în sine erau de partea ereziei. Și totuși Ortodoxia a rămas Ortodoxia, adică adevărul, iar erezia a rămas erezie, adică minciună.

* *

*

Nu m-am putut abține să nu-ți exprim toate aceste nedumeriri și întrebări cauzate de ultimul tău articol și îți voi fi foarte recunoscător dacă îmi vei răspunde la ele la fel de binevoitor și de detaliu cum mi-ai răspuns înainte și, cel mai important, răspunde la cea mai dureroasă întrebare pentru mine - ești cu Biserica Rusă sau împotriva ei?

Al tău profund respectat protopop

Serghei Chetverikov.

1936.2. III.

OBIECTUL AUTORITĂȚII, LIBERTĂȚII ȘI UMANIȚII

I. Răspuns lui V. Lossky.

„Spiritul respiră unde vrea și îi auzi vocea, dar nu știi de unde vine și unde se duce.”

din Ioan, cap. 3, 8.

Evident, aparținem împreună cu V. Lossky unor lumi spirituale complet diferite, mă tem că chiar și religiilor diferite. Numai degeaba crede că înțelege pe deplin atitudinea mea, dar nu vreau să înțeleg afirmațiile frăției Fotievski. Nu este atât de greu de înțeles zicalele care sunt foarte comune și care se consideră tradiționale prin excelență. Neînțelegerea punctului meu de vedere este deja evidentă din scrisoarea lui V. Lossky. Chiar a înțeles el respingerea mea față de carisma puterii în sensul că neg orice manifestare a puterii, inclusiv redactorul unei reviste, deși această putere este foarte mică? Jurnalul are de obicei una sau alta direcție ideologică, iar editorul trebuie

să-și exercite în mod firesc autoritatea pentru a se conforma acestei direcții. Dar puterea mea editorială este aproximativ aceeași cu puterea mea de a nu invita la mine acasă oameni care din anumite motive îmi sunt neplăcute. Acest tip de putere este lipsit de orice fel de represivitate. Totuși, cred că pentru a proteja libertatea uneori este necesar să folosim constrângerea, de exemplu, pentru a preveni victoria fascismului. Scrisorile către cea mai înaltă ierarhie bisericească despre erezia opiniilor cuiva în acel caz nu vor fi un denunț, dacă ierarhii nu se aseamănă cu „prinți ai popoarelor” și „nobili”, adică nu vor avea voința de a conduce si domina, nu vor fi sefi, capabili sa aplice represiunea. Dar

Ierarhii bisericești se aseamănă de bunăvoie cu autoritățile militare, așa că uneori spun: „suntem generali” sau „suntem colonele”. Problema puterii este fundamentală. V. Lossky aparține generației care a iubit puterea mai presus de orice. Lumea acum iubește puterea și urăște libertatea. Privesc această lume servilă cu dispreț și dezgust și nu sunt deloc impresionat dacă majoritatea umanității ar deveni așa. Da, ea a fost mereu. Libertatea este aristocratică și doar câțiva au iubit-o și au apărat-o mereu. Știu destul de bine că lumea noastră căzută nu se poate lipsi de putere, anarhia perfectă este posibilă doar în împărăția lui Dumnezeu. Dar puterea nu este deloc legată, este de origine pământească și aparține sferei sociologiei, nu teologiei, aparține stadiului inferior și nu celui mai înalt al ființei. A devenit complet imposibil să se folosească citate din Apostolul Pavel, în care el recunoaște originea divină a puterii și cere ca sclavii să se supună stăpânilor lor și să le dea caracterul revelației divine. cuvintele lui Ap. Pavel nu sunt adevăruri eterne și sunt destul de evident cauzate de poziția istorică a primilor creștini în Imperiul Roman. Că un sclav trebuie să se supună stăpânilor săi este un „adevăr” de același fel cu „adevărul” catehismului mitropolitului Filaret despre sacralitatea iobăgiei, care a fost dat afară din catehism după emanciparea țăranilor. Și decisiv tot ce se spune despre putere aparține acestui gen de „adevăruri”, prea umane, nu divine. V. Lossky și oamenii săi cu gânduri asemănătoare, se pare, nu vor să vadă deloc că îngustia și depravarea creată, asupra cărora insistă atât de mult, lovesc atât autoritățile, cât și purtătorii lor. Și cu atât mai mult trebuie spus, la păcătoșenia generală a naturii umane în rândul purtătorilor de putere se adaugă „păcatul puterii”, „pofta de putere”. Și asta se întâmplă atât în biserică, cât și în stat. Reprezentanții puterii sunt doar cei mai suspicioși oameni, în care consecințele păcatului originar de afirmare de sine, mândrie și voință de dominare sunt dublate în funcție de poziția lor. Toată istoria lumii ne învață acest lucru. Puterea este stăpânirea omului asupra omului, transformându-se inevitabil în violență și constrângere. Dar spiritul nu cunoaște dominația, spiritul este libertate. Ideea lui Dumnezeu ca organizator al ordinii mondiale, monarhul, puterea este o idee umană distorsionată a lui Dumnezeu, luată în mod clar din relațiile sociale ale oamenilor. Categoria puterii nu este aplicabilă lui Dumnezeu, deoarece este o categorie prea mică pentru Dumnezeu, luată din sferele inferioare ale vieții sociale. Dumnezeu nu are putere, are mai puțină putere decât un polițist.

Dumnezeu are putere, nu autoritate. Forța nu este putere. Puterea este neputință. Puterea există doar pentru că nu există putere de a lua în stăpânire sufletele oamenilor, de a-i transforma și de a-i lumina. Aparent, oameni cu gânduri asemănătoare și oameni cu gânduri asemănătoare lui V. Lossky amestecă armonia, armonia cu puterea. Dar cea mai de neînțeles dintre ele este legătura dintre cunoașterea adevărului și putere. Ce poate avea în comun cunoașterea adevărului cu autoritatea? Toată istoria învață că autoritățile doar au încălcat cunoștințele și doar au denaturat adevărul. Autoritățile au fost conduse de motive sociale și utilitare, de interesele menținerii puterii, și nu de cunoașterea adevărului, care este întotdeauna periculoasă pentru ordinea stabilită de autorități.

V. Lossky cere smerenie, ascultare de adevăr, spre deosebire de a insista asupra propriei sale opinii, asupra singurului său adevăr. În același timp, se pare că îl acuză pe pr. S. Bulgakov este că stăruie în a-și apăra adevărul. Acesta este cel mai slab punct al scrisorii. Fiecare filozof adevărat, om de știință, fiecare om de cunoaștere își apără înțelegerea adevărului deloc pentru că este înțelegerea lui, ci pentru că este convins de adevărul acestei înțelegeri. Demonstrează-i falsitatea acestei înțelegeri și el o va refuza. Ascultarea de adevăr este pentru mine o cerință absolută a cunoașterii, dar ascultarea de adevăr, și nu de autorități, nu de decrete și ordine, ascultare de Dumnezeu și nu de oameni, nu de autoritățile omenești. Un om care și-ar apăra înțelegerea adevărului doar pentru că este al lui, ar merita să fie excomunicat nu numai din biserică, ci și din filozofie, din știință, din dreptul de a cunoaște. Este posibil să lupți împotriva înțelegerii false și a folosirii autorității în biserică în numele adevărului, în numele lui Dumnezeu. Și întreaga întrebare este cine decide care parte este adevărul. V. Lossky și toți admiratorii autorității sunt siguri că există un tribunal atât de infailibil care decide care este adevărul și de partea cui. Dar un asemenea tribunal nu există, toată istoria mărturisește acest lucru, Ortodoxia nu recunoaște un asemenea tribunal infailibil, chiar și în catolicism recunoașterea unui asemenea tribunal este un cerc vicios. Nu există garanții. Acesta este secretul libertății creștine. Patriarhii, papii, mitropoliții, episcopii, sinoadele și conciliile s-au înșelat de o mie de ori și judecățile lor au fost calomniate. A spune că autoritatea infailibilă se bazează pe biserică în ansamblu, pe catolicitatea bisericească, înseamnă a spune că un tribunal infailibil nu există și că așa este natura spiritului și a vieții spirituale, în contrast cu viața statelor, din regatul legal al Cezarului. În scrisoarea lui V. Lossky alunecă o pretenție de neînțeles la infailibilitatea anumitor

membrii bisericii. Evident că se referă la membrii frăției Fotius. Dar o astfel de afirmație nici măcar nu merită respinsă. Totuși, apărătorii autorității au fost mereu așa, și-au apărat mereu propria

infailibilitate. Biserica Ortodoxă nu cunoaște o asemenea doctrină care să permită recunoașterea infailibilității Mitropolitului Serghie sau a oricărui alt mitropolit. Adevărul, tocmai adevărul existent, și nu cutare sau cutare părere subiectivă, necesită libertate pentru dezvăluire, iar în afara libertății nu este dezvăluit oamenilor. În afara libertății, există doar o minciună utilă, o minciună utilă pentru a întări cutare sau cutare putere. Adevărat sau fals este învățătura pr. S. Bulgakov despre Sofia și kenoza nu poate fi rezolvată nici prin decretele mitropolitului Serghie, în care își încheagă opiniile sale teologice personale controversate, nici prin scrisorile și declarațiile frăției Fotievski. Și despre. S. Bulgakov nu numai că poate, dar trebuie să lupte pentru înțelegerea sa a adevărului creștin, el are dreptul să-l respingă numai în cazul în care el însuși se convinge în mod liber de eroarea acestei înțelegeri. Nimeni nu știe ce va recunoaște conștiința bisericească după un timp ca fiind adevărat sau fals, poate că opiniile mitropoliților moderni sau ale membrilor frăției Fotievski vor fi recunoscute nu numai ca false, ci și eretice. Au existat multe exemple în acest sens în istorie. Adesea, condamnările bisericii au fost ulterior recunoscute ca fiind complet eronate.

Este necesar, în sfârșit, să ne ridicăm împotriva acelei distorsiuni dezgustătoare a ideii de libertate, pe care dușmanii libertății o permit. Lumea modernă pare să fi pierdut complet capacitatea de a înțelege ce este libertatea. Libertatea nu este o pretenție și o cerere a unui om, libertatea nu este o ușurință și disoluție a vieții. Libertatea nu este o cerere făcută de om lui Dumnezeu, ci o cerere făcută de Dumnezeu omului. Libertatea nu este un drept, ci o datorie. Dumnezeu este cel care cere omului să fie liber în duh și nu are nevoie de nimic care nu provine din libertate. Omul însuși renunță foarte ușor la libertate și se teme de libertate, preferă sclavia, o consideră mai ușoară. Libertatea nu este ușoară, este teribil de dificilă, este o povară, este aspră. În lumea modernă, oamenii refuză libertatea și merg după autoritate, după un dictator, pentru că le este frică de severitatea, greutatea, povara libertății. Libertatea generează suferință. Iar cei cărora le este frică de suferință renunță la libertate și se predau autorității și oricărui fel de tiranie. Este autoritatea care vrea să creeze o viață ușoară pentru oameni, să îndepărteze povara, mituind oamenii cu asta. Iar oamenii se angajează pre-

dând în ceea ce priveşte demnitatea omului. Este persoana care merge pe calea libertății care nu își poate permite nimic, nu se poate relaxa și își permite o viață ușoară și plăcută. Este libertatea care necesită autodepășire, la fel cum creativitatea necesită autodepășire. Libertatea creatoare este transcenderea necruțătoare a omului, excesul de sine, ascensiunea. Viața sub autoritate și putere complace slăbiciunile unei persoane, o mituiește, nu cere eroism, ci ascultare. Libertatea este majoratul unei persoane, dar viața adulților este mai grea, mai severă, mai responsabilă decât viața copiilor. Renunțarea la libertate este frica de responsabilitate, există dorința de a o muta de la sine înspre ceilalți.Numai sclavii înțeleg libertatea ca îngăduință de sine, ca urmare a firii lor inferioare, ca tentație de a face ceea

ce vrei. Oamenii care și-au dat seama de demnitatea și responsabilitatea omului înțeleg libertatea ca pe o impunere severă de responsabilitate asupra lor înșiși, ca o cerere de autodepășire și de înălțare, ca consimțământ la suferință în numele celei mai înalte demnități a omului, ca o luptă care poate necesită eroism. Libertatea este eroică și, prin urmare, nu este iubită și de temut. De prea multe ori smerenia și ascultarea acoperă josnicia caracterului și lașitatea. Libertatea este spirituală, este manifestarea spiritului în om și aceasta determină cerințele sale teribile asupra omului. Dar oamenii cu instincte de sclavie nu vor înțelege niciodată ce este libertatea, ei vor defăima întotdeauna libertatea. În lumea modernă, instinctele de turmă s-au trezit cu o forță extraordinară, dar turma nu cunoaște libertatea. Dar revelația creștină se adresează nu turmei, ci persoanei umane care și-a realizat demnitatea divină. Păcatul este renunțarea la demnitatea libertății, supunerea la sclavie.

Mai am câteva observații. V. Lossky spune că teologizarea ar trebui să fie apofatică. Dar tocmai teologizarea lui nu este deloc apofatică, este cato-fatică în cel mai rău sens al cuvântului. V. Lossky pare să nu înțeleagă că transferul la Dumnezeu și la relațiile lui Dumnezeu față de lume și om a unor categorii preluate din relațiile sociale ale oamenilor, din raporturile de dominație și putere, este negarea cunoașterii apofatice a lui Dumnezeu, negarea misterului vieții divine, care nu poate semăna cu cea mai josnică realitate socială umană. A aplica lui Dumnezeu ceva luat din viața statului, din împărăția Cezarului, este chiar opusul metodei apofatice. Dacă nu se poate spune despre Dumnezeu că El este, atunci se poate spune totuși că Dumnezeu este putere, Dumnezeu este un monarh și că relația lui Dumnezeu cu omul și lumea

există relaţii de putere. Când nu mai există monarhii nicăieri în lume, atunci gândirea la Dumnezeu ca monarh va pierde orice semnificație reală. Numai în iubirea și jertfa divină se dezvăluie adevărul despre Dumnezeu, depășind tot ceea ce I s-a transferat din realitatea socială și de stat joasă. Umanitatea lui Dumnezeu este revelată, adică cea mai divină, cea mai diferită de inumanitatea lumii umane. Dumnezeu este om, dar omul este îngrozitor de inuman și vrea să-i comunice lui Dumnezeu inumanitatea sa. Îi sunt foarte recunoscător lui V. Lossky pentru permisiunea acordată pentru mine, ca persoană non-spirituală, să-mi exprim orice opinii eretice. Dar nu intenționez să folosesc această permisiune. Intenționez să-mi folosesc libertatea pentru a căuta și a apăra Adevărul, deși în această mare lucrare nu mă consider în niciun caz infailibil. Nu mă pot abține să spun ce indignare au spus cuvintele citate ale lui M. Sergius despre pr. S. Bulgakov. În aceste cuvinte există ceva inuman, inchizitorial, nu creștin, nu evanghelic, o absență completă a iubirii și a milei. Mitropolit Serghie, dacă a spus într-adevăr cuvintele citate, pune Sabatul mai presus de om, adică apără religia legalistă a fariseilor. Dar a pune Sabatul deasupra omului este o trădare a poruncilor lui Hristos. Creștinii au fost adesea astfel de trădători. Oricine pentru care învățătura ortodoxă este mai înaltă decât omul și destinul său uman trădează preceptele Evangheliei. Legalismul în creștinism este o perversiune a creștinismului, o

victorie pentru principiile necreștine. Nu există nimic mai înalt decât umanitatea, este chiar divină, este porunca Dumnezeului iubirii și jertfei.

II. RĂSPUNS PROTOPOT SERGI CHETVERIKOV

Apreciez foarte mult scrisorile critice pentru mine, pr. S. Chetverikov, ca voce a spiritualității bisericești, care are un sens mai existențial decât vocea teologiei oficiale. Dar această scrisoare mi-a lăsat o impresie grea, pentru că sub forma unor întrebări care cu greu pot fi puse în polemicile literare, sunt de fapt excomunicat din biserică cu o neînțelegere în multe locuri din articolul acuzat pe mine. O. S. Chetverikov, aparent, nu înțelege deloc forma ironică la care recurg în multe locuri în articolul meu. Când spun, de exemplu, că „negustori” și „consistoriu

oficiali” dezvăluie tainele Ortodoxiei, închise intelectualității, apoi vreau să spun: așa este umilită Ortodoxia. Aceasta este ironie. Cât despre „mândru dispreț”, apoi Mitropolitul Serghie și foarte mulți oameni de conștiință bisericească, care se consideră ortodocși prin excelență, vorbesc cu mândru dispreț despre intelectualitate și folosesc cuvântul „intelectual” în sens peiorativ. Acest lucru mă revoltă și provoacă o reacție firească în mine. *) De ce nu se poate vorbi despre negustori cu dispreţ, ci despre intelectuali? Văd foarte mare mândrie și dispreț arogant tocmai la cei care se consideră umili purtători ai adevărului bisericesc absolut și ortodox. Mândria celor smeriți este una dintre ispitele vieții spirituale. Acest lucru nu se aplică deloc pr. S. Chetverikov. Dar mulți băieți de vârsta noastră au interiorizat această pretenție de a fi purtători și proclamatori ai adevărului absolut. Și pe această bază, cuvântul „intelligentsia” este folosit într-un sens abuziv. Căutătorii de adevăr sunt mai modesti și umili, mai puțin aserți decât acești „smeriți” purtători ai adevărului ortodox. Nu mă consider purtător al adevărului ortodox absolut, dar fanoticii ortodoxiei se consideră a fi astfel. Este mai modest să spui – „Vorbesc, acesta este gândul meu, cu ajutorul căruia încerc să dezvălui și să apăr adevărul”, decât să spui – „Nu eu vorbesc, ci Biserica, Duhul Sfânt, Dumnezeu care vorbește prin mine.” Opiniile teologice ale ierarhilor Bisericii nu sunt Adevărul Existent. Mândria ierarhilor, care se imaginează purtători ai Adevărului deplin, este și mândrie umană, pur umană. Nu existau oameni mai mândri pe lume decât oamenii puterii. Trebuie să se încline în fața Adevărului esențial, adică în cele din urmă în fața lui Dumnezeu, dar nu în fața oamenilor care se identifică cu Adevărul. Este imposibil să numim mândrie indignarea împotriva nelegiuirii. O. S. Chetverikov îmi reproșează că vorbesc inacceptabil de dur despre Biserica Rusă și despre ierarhii ei. Mi-l opune pe Dostoievski. Dar Dostoievski a spus că Biserica Rusă a fost paralizată.Dostoievski a scris Legenda Marelui Inchizitor, care spunea cel mai ascuțit și mai teribil lucru despre principiul autorității în viața religioasă, pe care el îl considera ispita lui Antihrist. Și nu era vorba doar despre catolicism, ci despre orice fel de autoritate. Despre nivelul scăzut al episcopilor ruși, care s-au întors

*) Permiteți-mi să vă reamintesc că în trecut am criticat mult tipul tradițional de inteligență și viziunea ei asupra lumii, vezi cartea mea „Criza spirituală a inteligenței”.

Au fost în oficiali de stat, împodobiți cu panglici și stele, despre căderea vieții spirituale creștine în Ortodoxia oficială, despre caracterul necreștin al întregului nostru sistem bisericesc, despre negarea completă a catolicității și multe altele. alţii au scris printre noi cel mai tăios tocmai crezând ortodocşi. Este suficient să-l cităm pe I. Aksakov, ale cărui articole despre problema ecleziastică ar fi putut produce asupra conservatorilor ecleziastici impresia unei negare a Ortodoxiei ruse. Cum au tratat episcopii prezbiterii, acesta este pr. S. Chetverikov, ca specialist în această problemă, știe mai bine decât mine. Ierarhia superioară a încercat de obicei să înăbuşe viaţa spirituală, atât în ortodoxie, cât şi în catolicism. Când am scris că după condamnarea întregii gândiri religioase rusești din secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, rămâne un „deșert”, i-am pus un sens restrictiv. Este destul de limpede că vorbesc de „deșert” în raport cu gândirea teologică și religios-filosofică, și nu în raport cu viața religioasă în general, care nu este deloc epuizată de gândire și cunoaștere. Viața spirituală este posibilă fără gândire semnificativă și creativă. Dar în decretul mitropolitului Serghie este vorba tocmai de gândirea teologică. Teologia noastră episcopală oficială a fost într-adevăr caracterizată de mizerie extremă, nu a existat nicio gândire creativă în ea, nici măcar nu a existat nimic anume ortodox, aceasta este scolastică de seminar obișnuită. Sărăcia acestei teologizări oficiale este ilustrată în mod strălucit de critica la adresa doctrinei Sofia de către mitropolitul Serghie și episcopii Karlovtsy. Întrebarea înțelegerii misterului întrupării și mântuirii și a soteriologiei pr. S. Chetverikov simplifică puțin lucrurile. El vorbește despre o experiență spirituală legată de păcat și mântuire, cu sacramentul Euharistiei, dar aceasta nu include încă nicio învățătură teologică și nici o învățătură teologică nu acoperă aceste experiențe religioase. OS Chetverikov, desigur, este conștient de faptul că unele învățături soteriologice care încearcă să înțeleagă misterul mântuirii conțin un element ofensator la adresa lui Dumnezeu. Așa este, de exemplu, teoria juridică a răscumpărării, în care, nu fără motiv, Met. Anthony vede experiența conceptelor romane și feudale ale onoarei. O. S. Chetverikov se concentrează în principal pe literatura patristică ascetică, pe „Filokalia”. Dar patristica greacă s-a gândit la misterul întrupării altfel decât crede M. Sergius și la învățăturile exclusiv soteriologice. Sf. Atanasie Vel. înțelege misterul Întrupării în sensul că Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină îndumnezeit. Aceasta nu este o înțelegere co-teriologică. Sfântul Atanasie pune fizic

sensul grecesc (în sensul antic), adică sensul ontologic, și nu cel mortuar, mistic sau juridic, adică vede în încarnare o nouă etapă a creației lumii. Noul Adam este noua creație. S-ar putea cita și pe Sfântul Grigorie de Nyssa și mulți alții. etc. Doctrina pur soteriologică priveşte instrumental apariţia lui Hristos Dumnezeu-Omul şi, prin aceasta, subjugează misterul Întrupării. Dar teologia oficială rusă a fost întotdeauna străină de patristică.

Acum mă întorc la cea mai importantă și mai tulburătoare întrebare. Nu sunt sigur că o astfel de întrebare poate fi pusă unui bărbat. Întrebarea conține de obicei deja răspunsul celui care a întrebat. Sunt ortodox, sunt în Biserica Rusă? Uneori îmi pun această întrebare, nu pentru că mă îndoiesc în interior cine sunt și unde sunt - scepticismul este străin de natura mea, ci pentru că consider folosirea cuvintelor „Ortodoxă” și „Biserică Rusă” foarte îndoielnică și controversată. Acest lucru nu este deloc atât de clar și simplu, iar răspunsul nu poate fi monosilabic. Dacă iei un punct de vedere formal, atunci eu sunt cel care sunt în Biserica Rusă, iar pr. S. Chetverikov nu în limba rusă, ci în Biserica greacă. Dar nu cred că a fost interesat de această latură formală a problemei, pe care o consider secundară. Voi vorbi foarte sincer, chiar dacă îmi este foarte nefavorabil. Trebuie să mărturisesc că întotdeauna am apreciat mult mai mult titlul de creștin decât titlul de ortodox. Numele de creștin este mai legat de sursa primară și de subiectul credinței noastre decât numele de ortodox, care este de natură formală, corespunde pe deplin cuvântului străin ortodox și poate fi aplicat necreștinilor. Se poate fi un mahomedan ortodox, un evreu ortodox și chiar un marxist ortodox, asta înseamnă a mărturisi o doctrină juridică și nu spune nimic despre conținutul acestei doctrine. O. S. Chetverikov, la fel ca mulți ortodocși ruși cu o direcție destul de conservatoare, prețuiește foarte mult tradiția național-istorică și își leagă în mod organic credința cu aceasta. Ortodoxia este fuziunea creștinismului cu această tradiție național-istoric. În acest sens, Ortodoxia este individualizarea istorică a creștinismului, așa cum există și alte individualizări istorice ale creștinismului. O astfel de individualizare este în sine legitimă și poate fi o îmbogățire a vieții spirituale a omenirii, dar a fost adesea o denaturare a purității și universalității creștinismului. Individul și particularul erau prezentate ca universale și universale, adevărul creștin a fost adesea îmbinat cu superstițiile păgâne. Deci în Ortodoxia Moscovei

Rus' a avut multe elemente păgâne. N-am simțit niciodată vreo apropiere de acest tip de ortodoxie cotidiană a Moscovei cu biserica de stat, cu rituri ceremoniale, cu „cuviosul” Ivan cel Groaznic, cu Domostroi, cu ostilitate față de gândire și cunoaștere, cu îndestulare și o lipsă totală de libertate, spatiu si distanta. Această lume , la origini, este legată de figura crudă și, după părerea mea, fatală a lui Joseph Volotsky. Naționalismul bisericesc a fost ispita Ortodoxiei Ruse. Creștinismul rus a fost mai ridicat în perioada Kievană, în perioada jugului tătar și în secolul al XIX-lea pe culmile sale spirituale. Răspunde la întrebarea despre. S. Chetverikov îmi este greu pentru că sunt convins din toată ființa că creștinismul a fost constant distorsionat în istorie, o tradiție constantă umană asociată cu

limitări umane și umilințe sclave, cu interese sociale umane, adesea de clasă, a fost trecută drept sacră. tradiție, umanul a fost prezentat ca divin.

M-am simțit și recunoscut întotdeauna în Biserica Ecumenica, și nu în mod specific în cea rusă sau bizantină și am sperat mereu că Biserica Ecumenica va fi în sfârșit mai revelată decât a fost până acum în istorie. Întotdeauna, din primele zile ale conștiinței mele despre mine ca creștin și până astăzi, mi-am dorit o reformă creatoare în Biserică, am crezut mereu că va veni o nouă eră în creștinism. Prin urmare, nu am fost niciodată un ortodox conservator și nu m-am convertit niciodată la ceea ce este considerat „ortodoxie" tradițională. Studiul istoriei creștinismului m-a convins că neschimbată, dată pentru totdeauna, învățătura bisericească „ortodoxă" pură este un mit și că este doar cea mai puțin curată, adică cea mai dependentă de influențele sociale, de epocile istorice, pe plan cultural, pe starea oamenilor conștiința cehă. Există o bază evanghelică metaistorică eternă a revelației, există o imagine veșnică a lui Hristos, există o descoperire dintr-o altă lume în această lume, o veste bună despre Împărăția lui Dumnezeu, există o poruncă veșnică a iubirii pentru Dumnezeu și aproapele, acolo sunt sacramente. Dar refracția revelației în elementul uman poartă pecetea relativității istorice, este condiționată de subiectul uman. Doctrinele teologice și învățăturile morale depind de curentele filozofice ale unei epoci sau aceleia, de nivelul moral al oamenilor. Creștinismul în istorie este un proces dinamic, de dezvoltare; elementul uman care primește revelația se schimbă. În creștinism, există diferite epoci și se pun diferite probleme. În gândirea religioasă rusă din secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, s-au oferit oportunități de reformă creativă în Biserică, adică de a aduce creștinismul în conformitate cu conștiința.

nici un om al secolelor al XIX-lea şi al XX-lea. Creștinismul nu este neapărat asociat cu omul arhaic, asta ar slăbi creștinismul. În gândirea religioasă rusă s-a făcut un efort religios, creștin, pentru a înțelege marea experiență a umanismului. În creștinismul occidental, această sarcină nu era atât de urgentă, deoarece acolo, inițial, revelația creștină a căzut pe pământ umanist, în timp ce în Rusia a căzut pe pământul păgânismului rusesc primordial. Catolicii tomiști din timpul nostru vorbesc despre un umanism integral și acesta este considerat destul de ortodox. La noi, cuvântul umanism este folosit într-un sens negativ, aproape abuziv. Nu eu singur, ci și mulți dintre noi, creștinii ruși, care am participat la renașterea spirituală de la începutul secolului, am prețuit umanitatea integrală și am crezut că este inerentă creștinismului și provine din creștinism. Fanii ortodoxiei au încercat întotdeauna să ne descurajeze de acest lucru și au dovedit că umanitatea integrală dragă nouă este legată nu de creștinism, ci de umanismul impios și fără Dumnezeu. Au încercat să ne convingă că Ortodoxia nu afirmă deloc cea mai înaltă demnitate a omului și, făcând aceasta, s-au referit la literatura ascetică. Episcopul Teofan Reclusul a fost considerat cel mai autoritar purtător spiritual al secolului al XIX-lea. și a fost întotdeauna citat ca exemplu de adevărată ortodoxie tradițională. La un moment dat, l-am citit cu

atenție și am fost frapat de nivelul scăzut al conștiinței sale morale, deoarece se adresează nu lui Dumnezeu, ci oamenilor, în special moralității sale sociale (mă refer în principal nu la „Calea mântuirii”, ci „ Inscripția doctrinei morale creștine”). Sfântul Tihon din Zadonsk, pe care îl respect foarte mult, stă nemăsurat mai sus decât ep. Theophan the Recluse în acest sens, dar el a fost, fără îndoială, influențat de umanismul creștin occidental. Am fost educat spiritual despre marea literatură rusă, despre umanitatea ei neobișnuită, despre umanitatea creștină, în principal despre L. Tolstoi și Dostoievski. În Evanghelie am citit și am acceptat umanitatea. Umanizarea vieții personale și sociale, umanizarea naturii, umanizarea înseși ideilor despre Dumnezeu este procesul principal al vieții și asta cere Dumnezeu de la o persoană. Inacceptabilă, desigur, este identificarea creștinismului cu umanismul; există un umanism fals care afirmă autosuficiența omului, este necesar să derivăm umanitatea din învățătura creștină despre Dumnezeu-bărbăție. Dar conștiința morală a umanismului în raport cu viața umană este mult mai înaltă decât conștiința morală a lui Teofan Reclusul, mai umană și în aceasta este mai aproape de Evanghelie, de izvoarele primare ale creștinismului.
oameni

starea de spirit ortodoxă conservatoare, care se considerau purtătorii adevărului ortodox, apărau iobăgie, un stat despotic, războiul și serviciul militar, pedeapsa cu moartea și toiagul, naționalismul, plin de ură față de alte popoare și antisemitism, apăra lipsa omului.
drepturi, le-au refuzat libertatea de conștiință și de gândire, au excomunicat pe toți din Biserica creativității umane, au fost cruzi și fără milă față de om pe motiv că este un păcătos. Era firesc să-i preferi pe Hhomyakov și Vl. Solovyov, care a absorbit umanitatea, astfel de profesori ai Ortodoxiei. Chiar și în conducerea bătrânilor, pe care o apreciez foarte mult, au existat elemente care nu au stat la culmea umanității creștine. Deci, de exemplu, aprobarea mai marelui Ambrozie a operelor lui K. Leontiev, pe care îl iubesc pentru tragedia soartei sale, pentru ascuțimea gândirii și despre care am scris o carte, este alarmantă, dar ale cărui opinii nu pot fi recunoscut ca fiind creștin. Sunt convins că creștinismul este revoluționar, nu conservator. Legat de întrebarea umanității este întrebarea chinurilor infernale eterne. Despre această întrebare am scris un întreg capitol în cartea Despre destinul omului, unde am încercat să descopăr dialectica complexă a problemei iadului. Nu este atât de ușor să rezolvi problema făcând referire la textul Evangheliei. Evanghelia vorbește în limbaj figurat și simbolic, iar în ea adevărul divin coboară la nivelul uman, la limbajul epocii. Evanghelia folosește expresia zone, care înseamnă mai degrabă un secol decât veșnicie, poate fi interpretată ca un chin care continuă de secole, adică de mult timp. Nu există nicio dogma despre chinurile infernale eterne. Mă revoltă faptul că oamenii bisericii, teologii, au acceptat cu atâta satisfacție doctrina chinurilor infernale veșnice și au folosit-o în așa fel. Și asta pentru că au recunoscut inumanitatea ca parte integrantă a învățăturii oficiale a Bisericii. Aceasta este cea mai mare ispită care îi împiedică pe oameni să se întoarcă la Biserică. Mai multe despre libertate și adevăr. De asemenea, cred că adevărul este mai presus de

orice și pentru adevăr aș vrea să lupt. Dar există un adevăr creștin despre libertate. Cunoașterea Adevărului ne dă libertate, aceasta este o parte a întrebării, dar există o altă latură - cunoașterea adevărului necesită libertate, fără libertate adevărul nu ne este dat și nu are preț. Nimic nu este interesant sau necesar pentru Dumnezeu, în mod specific lui Dumnezeu, și nu omului, fără libertate. Adevărul și libertatea sunt inseparabile și este imposibil să negi libertatea în numele adevărului. Părintele catolic german Lippert scrie despre biserică: „Biserica este mult mai mult decât orice organizație vizibilă, este o realitate care începe mai întâi în spatele unei manifestări vizibile; în spatele apariției papilor, episcopilor, mănăstirilor, credincioșilor și templelor

adevărata realitate se pocăiește pentru prima dată. Acolo începe pentru prima dată biserica, acolo unde organele de simț încetează. Și apoi începe lumea de pe cealaltă lume.” Așa gândea Homiakov despre Biserică. Aș vrea să repet aceste cuvinte. Și tocmai în acest sens mă consider ortodox și membru al bisericii.

Nikolai Berdiaev

4

LEV SHESTOV

(cu ocazia împlinirii a șaptezeci de ani)

Suntem vechi prieteni cu L. Shestov, iar de 35 de ani purtăm cu el un dialog despre Dumnezeu, despre bine și rău, despre cunoaștere. Acest dialog a fost adesea un argument crud, deși prietenos. Dialogul cu L. Shestov este dificil, pentru că nu este o persoană dialogică, este o persoană monologică. L. Shestov este un mono-ideist, un om cu o singură temă, cu o idee atotconsumatoare, cu greu poate să stea pe un teren care îi este străin, să se impregneze de problemele altuia, să-i cedeze astfel încât lupta dialogică să ia loc pe același plan. Dar această proprietate, dificilă pentru Disputa și îngustarea conștiinței, este și forța particulară a lui L. Shestov, îi face gândirea încordată și concentrată. L. Shestov este în primul rând un gânditor, având propria sa temă, pe care nu doar a gândit-o, ci și a experimentat-o profund. Este unul dintre cei mai încrezători în gândire. El stă în afara tuturor curentelor, direcțiilor, în afara influențelor de carte. Gândirea lui este legată de o serie întreagă de mari scriitori și gânditori - Nietzsche, Dostoievski, L. Tolstoi, Pascal, Luther, Kierchehardt, cu care s-a întâlnit doar în ultimii ani, dar a fost determinată nu atât de cărți și gândurile despre acești eroi Shestov, ca prin experiența lor interioară de viață și soarta lor tragică. L. Shestov este un singuratic, nu este deloc social, vrea să-și decidă singur tema vieții în fața lui Dumnezeu și în fața misterului

existenței. Trecerea lui L. Shestov în sfera socială face gândul său neinteresant. De asemenea, nu este deloc psiholog, așa cum se crede uneori despre el, nu se ocupă de psihologia eroilor săi, el decide asupra lor, după exemplul lor, tot același subiect căruia îi este dedicată întreaga viață. Prin urmare, adesea îi interpretează greșit și îi interpretează incomplet pe alții. Pe alții vrea să se exprime, așa este al lui

metodă. L. Shestov s-a gândit profund cum să facă ceea ce a fost cândva inexistent.

Tema lui L. Shestov este religioasă, biblică. Apelul său la Biblie se vede mai ales clar în ultima perioadă de creativitate. L. Shestov îl caută pe Dumnezeu, în Dumnezeu vrea să-și găsească o viață liberă, să se elibereze de cătușele necesității, de legile logicii și moralității, pe care le face răspunzătoare de soarta tragică a omului. Cel mai mult este chinuit de problema căderii în păcat, despre care se povestește în cartea Geneza. Omul a smuls roade din pomul cunoașterii binelui și răului. L. Shestov interpretează acest lucru în sensul că cunoașterea este sursa căderii. Rațiunea este produsul păcatului. Omul și-a pierdut libertatea, supus necesității și legilor care îl legau nu numai pe el, ci și pe Dumnezeu însuși. Și omul a încetat să mănânce din fructele pomului vieții, este alungat din paradis. L. Shestov vrea să se întoarcă în paradis, la viața adevărată, care este de cealaltă parte a binelui și a răului cunoscut. Influența lui Nietzsche a fost poate cea mai puternică din viața lui L. Shestov, ea i-a determinat parțial chiar modul de a scrie, deși nu era nicidecum un nietzschean în sensul obișnuit, banal al cuvântului. Și cred că tema biblică a lui L. Shestov este prea combinată cu tema lui Nietzsche, prea exprimată în limbajul lui Nietzsche. Cea mai mare dificultate pentru L. Shestov este că el exprimă și interpretează o temă pur religioasă pe teritoriul filosofiei. Tocmai asta îl obligă să lupte împotriva filozofiei, ca obstacol în calea unei străpungeri către Dumnezeu. El contrastează întotdeauna filosofia elenă și Biblia, Atena și Ierusalim, dar se învârte în principal în sfera filosofiei elene, la Atena, gândurile și cuvintele sale biblice sunt comparativ foarte scurte. Uneori se pare că el face cereri filozofiei care pot fi făcute numai asupra vieții religioase. Dar aceasta dezvăluie luptele interioare ale spiritului în însuși L. Shestov. Acesta este ceea ce face scrierile sale interesante și semnificative. Este un scriitor minunat. Această calitate poate fi uneori un obstacol în calea descoperirii experienței de viață. Dar L. Shestov arată întotdeauna caracterul vital al filosofării sale. Filosofia lui aparține tipului de filozofie existențială, deși eu însumi înțeleg filozofia existențială puțin diferit.

Semnificația temei Shestov nu poate fi negata. L. Shestov aparține poporului pe care Dumnezeu îl chinuiește, care, cu cea mai mare efort de spirit, îl caută pe Dumnezeu. Nu-și dezvăluie niciodată credința pozitivă, deși credința este principalul lucru pentru el, chiar și totul. Dar cei care îl caută pe Dumnezeu sunt uneori superiori celor care îl găsesc pe Dumnezeu. Credința pozitivă a oamenilor ar fi

axul este atât de raționalizat, atât de zdrobit de concepte, atât de subordonat generalului, încât protestul lui Shestov împotriva unei astfel de credințe poate avea o valoare eliberatoare. S-a subliniat în mod repetat că negația filozofiei este ea însăși filozofie, că negația rațiunii în sine folosește rațiunea. Dar acest argument are o importanță relativă. O descoperire dincolo de rațiune este, de asemenea, posibilă dacă o persoană încă folosește rațiunea. L. Shestov este prost înțeles, mulți îl consideră, din greșeală, un sceptic. Dar L. Shestov merită mult mai multă atenție decât i s-a acordat până acum. El a făcut multe pentru a introduce filosofia în experiență, care nu a fost dezvăluită de filozofii specialiști și căreia filozofii nu i-au acordat suficientă importanță. Filosofia este cunoaștere experiențială și experiența tragică a vieții este de mare importanță pentru această cunoaștere. Cel mai mult nu sunt de acord cu L. Shestov în evaluarea cunoștințelor. El servește și cauza cunoașterii. Cunoașterea are și o valoare eliberatoare. Uneori se pare că aici, în disputa cu Shestov, problema terminologiei joacă un rol prea mare. Ceea ce este cel mai captivant la L. Shestov este că de-a lungul întregii sale activități literare nu s-a adaptat niciodată la nimic și la nimeni, nu și-a vulgarizat gândul, nu a încercat niciodată să-l socializeze. Aceasta este noblețea lui. Fără să aparțină vreunei direcții, ea aparține totuși renașterii spirituale rusești de la începutul secolului al XX-lea. și este unul dintre cei mai originali gânditori ai acestei epoci. Este saturat de temele marii literaturi ruse, pe care o iubește cu pasiune și o înțelege profund.

Nikolai Berdiaev

IN MEMORIA PROF. G. I. CHELPANOVA

A murit la Moscova pe 14 februarie, p. prof. Georgy Ivanovici Chelpanov era binecunoscut societății ruse ca un profesor remarcabil al disciplinelor filozofice, ca autor de cărți populare („Creierul și sufletul”, „Introducerea în filosofie etc.) și, în sfârșit, ca șef recunoscut al Rusiei. școală de psihologie, creatorul singurului Institut de psihologie din Rusia de la Universitatea din Moscova. Dar nu numai în cercurile largi ale societății ruse, ci chiar și în cercul apropiat al oamenilor de știință și al filozofilor ruși, G.I.Chelpanov a fost apreciat mai ales ca profesor, ca lider al seminariilor filosofice exemplare - și însuși G.I. și G.I., care nu a publicat prea mult. a ceea ce a dezvoltat de-a lungul lungii sale cariere. Regretatul G. I. avea o modestie deosebită în domeniul filosofiei – îi plăcea să-și suporte ideile și avea întotdeauna o atitudine negativă față de cei care își publicau în grabă și în grabă părerile filozofice fără a le lăsa să se maturizeze. Așa că, cu o ocazie, într-o conversație privată, G. I. a început să-mi dezvolte câteva idei metafizice (în spiritul leibnizianismului), dar el însuși a întrerupt curând această conversație... În G. I. a trăit un cercetător în domeniul filosofiei.

Acest lucru a fost cunoscut mai ales la el de către participanții la remarcabilele sale seminarii filosofice. Noi toți, studenții lui G. I., am rămas mereu uimiți de atenția cu care, cu ce conștiinciozitate a studiat lucrările chiar și ale unor gânditori străini de el (de exemplu, Avenarius). Poate că opera filozofică a lui G. I. a fost parțial suprimată de epistemologicismul tipic epocii sale - nu fără motiv s-a ocupat atât de mult și cu atenție de chestiuni de epistemologie și a publicat (cu excepția volumului 2 al cărții „Problema percepției of Space”) atât de multe studii excelente dedicate revizuirii și analizei diverse

curente în epistemologie. Poziția sa epistemologică (critica teleologică în spiritul lui Windelband și Sigwart) a fost doar parțial exprimată de G.I. în cartea și schițele sale. Am simțit întotdeauna în G. I. date excelente pentru o sinteză amplă și cuprinzătoare nu numai în epistemologie, ci și în metafizică, dar povara epistemologiei a cântărit foarte mult asupra operei sale și l-a reținut. Și, în același timp, G. I. a avut întotdeauna un interes profund pentru metafizică - a citit constant cărți noi despre metafizică. Prin psihologie, căreia G. I. i-a dat cea mai bună putere, a abordat constant subiectele metafizicii; poate că a fost cel mai atras de ideea „metafizicii inductive”, așa cum a construit-o Ed. Hartmann.

G. I. Chelpanov a fost, desigur, în primul rând filozof, apoi psiholog. Tocmai aceasta l-a pus cu capul și umerii deasupra acelor cercetători din domeniul psihologiei care acționau atunci zgomotos și grăbit (întreaga școală a lui A. P. Nechaev din Sankt Petersburg, prof. Rossolimo din Moscova, școala așa-zisului „psihologia obiectivă” a academicianului Bekhterev). G. I. s-a luptat cu frivolitatea științifică și superficialitatea acestor curente – cu o energie excepțională. El a apărat aici nu numai interesele unei abordări mai profunde a problemelor psihologiei, ci și interesele filozofiei. Apropo, fiind el însuși un psiholog de primă clasă, G. I. a fost întotdeauna și în toate un oponent al psihologismului, care în general este un „copil al psihologiei proaste”. G. I. a luptat cu psihologia „rea” în numele acelei Tienfenpsychologie, care după război a început să triumfe în știință – dar a luptat cu psihologia „rea”, și ca manifestare a ignoranței filozofice. În această luptă, pe care G. I. și-a dat-o cu toată ardoarea, a câștigat cu siguranță o victorie - și când a reușit, grație donației generoase a lui I. I. Shchukin, să creeze Institutul de Psihologie, era deja șeful recunoscut al școlii de psihologie rusă. .

Fiind un om de știință strict și extrem de precaut, G. I. a fost întotdeauna un străin de pozitivism și chiar de așa-zis. semipozitivism. Acest lucru a fost deosebit de clar în tratarea problemelor etice. În convorbirile private și parțial în lucrările seminarului filosofic, G. I. a spart ocazional o înclinație fermă necondiționată spre idealism în sfera eticii. Totuși, chiar și aici inocularea epistemologiei s-a făcut simțită foarte puternic în G. I. - el era ocupat în primul rând cu întrebări despre natura actului etic, despre relația dintre judecățile etice și cognitive. În depozitul

spiritual al lui G. I. a existat în general o onestitate uimitoare (care i-a determinat marea prudență și reținere în formularea

acelea sau alte propoziții filozofice). Această onestitate, această sinceritate spirituală cu sine, fără a interfera cu amploarea sa, grija și atenția sa pedagogică, i-au determinat părerile morale asupra problemelor concrete ale vieții. – Ce se poate spune despre atitudinea lui G. I. față de problema religioasă? În aceste chestiuni, din câte pot judeca, G. I. a fost deosebit de reținut, aș spune cast, dar cunoscându-mi atitudinea personală față de chestiunile religioase, de multe ori mi-a exprimat o extraordinară satisfacție spirituală față de trecerea mea către religie. Nu a fost doar politețe. Din partea lui G. I. a fost doar atenția lui prietenoasă (pe care, de altfel, G. I. a putut să o arate cu o căldură excepțională – cred că tuturor elevilor săi). Dar după moartea soției lui G. I., a trebuit să aud de la el câteva gânduri pe tema nemuririi sufletului, respirând o convingere atât de profundă.

Filosofia este „dragostea înțelepciunii”, este condusă de eros – căutarea eternului și necondiționat. Acest eros, această dragoste puternică și creatoare pentru adevăr - sacrificială și persistentă - a fost mereu plină de sufletul lui G.I.; era în el un adevărat patos filozofic – și aici trebuie să căutăm indicii de ce G. I. a fost un profesor atât de remarcabil în filozofie – adică în acea zonă în care există atât de puțin loc pentru orice fel de pedagogie. Desigur, G. I. avea un fler pedagogic excepțional, capacitatea de a atrage tineri și de a ajuta pe fiecare să-și găsească drumul.

Dar talentului pedagogic al lui G. I. i s-a alăturat o altă forță care i-a afectat profund pe toți elevii săi - propria sa sete de adevăr de nestins. Lucrând cu și pentru elevii săi, G. I. a căutat mereu răspunsuri la întrebările puse – „pentru el însuși” – și de aici au venit acele radiații care s-au aprins cu un foc de întoarcere în elevii săi.

Ultimii ani din viața lui G.I. au fost otrăviți de faptul că a fost îndepărtat de la Institutul de Psihologie - și, cel mai important, de faptul că unul dintre cei mai apropiați studenți ai săi (Kornilov) a devenit dirijor al celor mai vulgare dintre tendințele moderne în psihologie, așa-numitul behaviorism. Am în mâinile mele câteva broșuri publicate deja în anii 1920 de G.I. A fost, de asemenea, amar să realizez că timpul G.I

regimul sovietic, organizatorul muncii pedagogice și inspiratorul pedagogiei sovietice... Acum a intrat într-o altă lume, la fel de pur și de nepătat ca întotdeauna.

Când posibilitatea creativității filosofice libere va reveni pentru Rusia, cultura filozofică se va ridica din nou, numele lui G. I. Chelpanov, ca luptător neobosit și figură în cultura filozofică, va fi mereu amintit cu dragoste și recunoștință.

V. V. Zenkovsky

ÎN MEMORIA LUI GEORGE IVANOVICH CHELPANOV

Vestea tristă a morții lui Georgy Ivanovich Chelpanov, cu care am avut vechi relații de prietenie, trezește în mine amintirile tinereții mele. G. I. a fost primul filozof pe care l-am întâlnit în viața mea și cu care am vorbit mult pe teme filozofice. A fost un tânăr Privatdozent la Universitatea din Kiev, dând un curs opțional despre critica materialismului unui public aglomerat. Apoi din acest curs a ieșit cartea sa „Creierul și sufletul”. Eram un tânăr student, un marxist și, împreună cu acel susținător al filozofiei idealiste. Nu am urmat aproape niciun curs la Universitate, dar am mers des la cursul de materialism al lui GI Chelpanov. A fost un lector excelent. Am simpatizat foarte mult cu critica materialismului. Critica științifico-filozofică a materialismului din acea vreme a fost un mare merit al lui G.I. Nu ar fi mai puțin merit în prezent în Rusia. Curând am făcut cunoştinţă cu G. I. şi am început să vizitez des casa soţilor Chelpanov. Aveau zhurfix-uri sâmbăta. Casa lor din Kiev era un centru intelectual. Soția lui GI era o femeie foarte talentată. Au fost mulți oameni acolo - L. Shestov, V. V. Vodovozov, A. M. Lazarev, puțin mai târziu S. N. Bulgakov, care a devenit profesor la Institutul Politehnic din Kiev. Mi s-au dat o mulțime de conversații filozofice cu G. I. Chelpanov. G. I. și cu mine aparținem de diferite tipuri, el a fost un „păstor” în filosofie, eu am fost un „tâlhar” în filozofie (opoziția acestor tipuri îi aparține lui Nietzsche). Dar G.I. avea amploare și varietate

interese mentale, mintea lui era deschisă și se putea vorbi despre toate cu el. În ciuda faptului că era în primul rând profesor, profesor și că filosofia lui era foarte academică în tipul ei, nu exista în el mucegaiul des întâlnit în mediul profesoral. M-a tratat întotdeauna excepțional de bine și de călduros, deși multe din mine trebuie să-l fi tulburat. Am cea mai îmbucurătoare amintire a vizitelor la casa lui Chelpanov. Perioada Kievană a fost perioada celei mai mari prosperități și cea mai mare popularitate a lui G. I. După alegerea sa ca profesor la Universitatea din Moscova, am continuat să ne întâlnim des, cele mai bune relații cu noi s-au păstrat până la expulzarea mea din Moscova. La Moscova, G. I. a fost ocupat în principal cu crearea Institutului Psihologic. Perioada sovietică i-a adus multe dezamăgiri, deși era complet străin de politică. Dezamăgirea sa a fost legată în principal de starea științei și a filozofiei din Rusia. Filosofia a avut întotdeauna o soartă tristă cu noi, a fost bănuită din dreapta și din stânga, a fost asuprită în vechea Rusie și, la un moment dat, predarea filozofiei a fost chiar interzisă. În Rusia sovietică, comunistă, filosofia este și mai puțin liberă decât în epoca imp. Nicolae I, în ea este permisă doar filosofia oficială de stat a materialismului

dialectic. G. I. a fost un apărător al libertății cunoașterii filozofice, al libertății științei și nu putea trăi decât în atmosfera acestei libertăți. A luptat în special pentru dezvoltarea științei psihologice în Rusia, pe care a asociat-o cu filozofia. Era un adevărat om de știință, credea în știință. În cărțile sale, G. I. nu și-a dezvoltat metafizica, cărțile sale erau dedicate în principal teoriei cunoașterii și psihologiei, dar a avut întotdeauna o tendință metafizică când metafizica era încă în condei. Cu mare tristețe am aflat despre ultimii ani tristi din viața lui și despre moartea lui. Păstrez cea mai prietenoasă amintire a lui G. I. O perioadă lungă de viață este legată de el.

Nikolai Berdiaev

57

Biblioteca „Runivers”

cărți noi

mit și adevăr

(La metafizica cunoașterii).

Cartea recent publicată de L. Levy-Bruhl - „Mitologia primitivă” (♦) este, parcă, rezultatul unei întregi serii de lucrări despre viața popoarelor primitive, publicate de același autor și publicate de-a lungul mulți ani în Alkans prin patronajul seriei „Biblioteca de filosofie modernă”. Nu le voi numi: toată lumea le cunoaște. Și nu numai în Franța, ci și în alte țări din Europa și America, deoarece au fost traduse în diferite limbi (apropo, în rusă.), Dispersate în multe publicații și peste tot au fost foarte apreciate. Cine, însă, a fost surprins că aceste cărți au ajuns în „biblioteca filozofică”. S-ar părea că au un loc în biblioteca sociologiei moderne și că autorul lor este doar un elev fidel, deși destul de independent și foarte talentat, al celebrului Durcrame. Ultimul volum risipește complet această neînțelegere. Levi Brühl și-a propus sarcini pur filozofice, și în același timp pe cele mai ample, fără să se teamă măcar să abordeze problema pe care filosofia, după Kant, a evitat-o mai ales cu grijă - metafifizica cunoașterii. Dacă doriți, întregul scop al marelui volum nou se reduce la metafizica cunoașterii. Mai mult, acum este clar că toate cele șase volume uriașe scrise de Levi Bruhl pe tema vieții mentale a popoarelor primitive, în principal, dacă nu exclusiv, au pregătit cititorul pentru acea formulare a problematicii cunoașterii, a cărei expresie. este ultimul volum.

O voi spune din nou și voi sublinia: „filozofia modernă nu numai că evită și evită, nu recunoaște, nu tolerează problemele și, deci, metafizica cunoașterii. Cunoașterea pare tuturor ca și cum ar sta în afara tuturor problemelor. Când Kant „a dovedit” că metafizica nu poate fi o știință, el a stins astfel orice inte metafizică în sine; esy. Nu este o coincidență, desigur, că cei mai apropiați succesori ai săi, Fichte, Schelling și Hegel, s-au disociat atât de hotărât de Kant în această privință și s-au străduit cu atâta insistență să readucă metafizicii drepturile luate de Kant. Metafizica care nu era

*) La mythologie primitive. Par Lucien Levy- Brühl. Librairie Alcan.

Dacă ar fi știință, nu ar fi cunoaștere solidă și ar avea morala drept sursă, iar postulate bazate pe moralitate nu numai că nu ar seduce pe nimeni, ci ar părea tuturor demne de dispreț. Da, iar Kant însuși, în adâncul unei inimi re umflate, l-a apreciat și a păstrat-o doar pentru nevoi ♦practice”, deși a făcut tot ce i-a stat în putere pentru a-i da o formă științifică. Mai puțin de toate i-a trecut prin minte că metafizicii lui, sau oricărei metafizici în general, i se va permite să încalce drepturile supreme ale cunoașterii, asigurate în lumea noastră de judecăți sintetice a priori.

Și astfel Levi Bruhl, în ultima sa carte, hotărăște, contrar tuturor tradițiilor filozofice pe baza cărora el însuși a crescut și a fost crescut, să se opună cunoașterii miturilor ca izvor al adevărului. Și, mai mult, mitul nu este cultul] altor popoare, familiar tuturor, adaptat nouă sau adaptat la sine și deci într-un fel acceptabil, ci mitul celor mai primitivi oameni - popoarele din Australia și New Guineea. Și nu numai pentru că el, datorită abundenței și fiabilității celor de care dispunem, datorită celor mai recente studii ample de documente și date colectate de oameni care au trăit mulți ani printre triburile țărilor numite, care stăpâneau perfect limba și obiceiurile băștinașilor și transmise în cărțile lor pe care le-au văzut cu ochii lor și au auzit cu urechile lor, se pretează mai bine la studiu, dar și pentru că, cu cât popoarele sunt mai primitive, cu atât mai departe de obiceiurile noastre de a gândi, cu atât este mai posibil. este de a verifica pe gândirea sa validitatea afirmațiilor făcute pe baza experienței noastre de generalizări despre principiile de bază și adevărul surselor.

Popoarelor primitive, spune Levy-Bruhl, puțin le pasă de coordonarea miturii cu cerințele logicii. Deci, în Australia, vedem și eschimosi. Levi Bruhl citează cuvintele unui șaman: „Vrei ca supranaturalul să fie de înțeles. Dar suntem puțin îngrijorați. Nu înțelegem, dar suntem destul de mulțumiți.” Reamintind, cu această ocazie, celebrul credo quia absurdum Levi B]ul scrie: (Indiferența față de contradicțiile evidente, chiar flagrante este una dintre principalele trăsături care deosebesc gândirea sălbaticilor de a noastră. Desigur, structura fundamentală a spiritului uman. este la fel peste tot.Iar sălbaticii când văd o contradicție, sunt foarte sensibili la ea și o resping.Dar de multe ori, acolo unde vedem o contradicție, nu o găsesc și rămân indiferenți față de ea, se aplică ei și în asta. simțul se dovedesc a fi, parcă, ființe prelogice.Aceasta se leagă de dansul oriei mistic al spiritului lor, cu o sută] de vise - nu acordă importanță condițiilor logice sau fizice ale posibilității lucrurilor - și cu o lipsă de interes pentru ionii comuni "(X). * În aceste cuvinte, ideea principală a lui Levy-Bruhl. El avertizează de mai multe ori, că singura modalitate de a pătrunde în lumea spirituală a omului primitiv pentru noi, oamenii de ev] opeyskogo educație, este să nu-i impunem propriile noastre idei despre semnele care disting cenușa de minciuni. „Generalizările logice completează într-o oarecare măsură la oamenii primitivi elementul emoțional comun tuturor (XV), Levi Brühl îi

obiectează energic lui Wirtz, care, urmând lui Tylor și școala sa, a explicat inconsistența și contradicția din ideile oamenilor primitivi prin slăbiciunea mentală a lor

abilități, consideră că doar din acest motiv să-și găsească în suflete un loc pentru ei înșiși împreună cu lumea reală și naturală și „lumea imaginară” este supranaturală și că rezultatul este convingerea lor în existența unei lumi supranaturale. a raționamentului prost conceput și neîntemeiat, care, la rândul lor, sunt generate de dorința de a explica o trăsătură sau un eveniment al experienței obișnuite. Ipoteza lui Tylor, potrivit lui Lévy-Bruhl, este arbitrară și este susținută doar de convingerea că avem dreptul de a atribui orientarea gândirii noastre papuanilor sau australienilor. Dacă o abandonăm, atunci toată confuzia și toate contradicțiile oamenilor primitivi vor apărea în fața noastră într-o cu totul altă lumină. „Lumea lor imaginară nu ne va apărea ca o concluzie care urmează din lanțul raționamentului. Această lume va fi imaginară doar pentru noi. În propriii lor ochi, este real, chiar mai real decât lumea experienței cotidiene și obișnuite. Și el este un obiect al experienței. Dar această experiență este o experiență supranaturală și, prin urmare, are cea mai mare semnificație. Pe scurt, după Wirtz și Tylor, existența acestei realități supranaturale este atinsă și de omul primitiv prin intermediul unei concluzii. Mi se pare, dimpotrivă, că ea este doamna lui imediată. Acolo unde se vede o operațiune a rațiunii, enunț un sentiment, cu alte cuvinte o experiență, foarte distinct caracterizată de funcționarea categoriei efective a supranaturalului” (XLIV – italicele mele peste tot). Ceea ce Levi Bruhl numește „categoria afectivă a suprasensibilului” (*) are legătură și cu orientarea mistică a oamenilor primitivi și distinge fundamental gândirea lor de a noastră, care este determinată de categorii intelectuale: nu mintea, ci voința, este dată. a decide ce este, ce nu este, ce. adevărul care minte. „Oamenii primitivi nu caută, dacă putem, motivele a ceea ce îi surprinde sau îi lovește, ca încălcând experiența obișnuită. Acest motiv le este dat în prealabil, nu trebuie să întrebe ce este, nici să speculeze, nici să filosofeze despre asta. Sunt metafizicieni, desigur, dar nu pentru că sunt însetați de cunoaștere. Sunt metafizicieni în virtutea unei mișcări pur spontane, au o experiență particulară și, s-ar putea spune, continuă a realității, care transcende și domină fenomenele obișnuite ale naturii și interferează constant cu ele ”(XLV). În această „experiență” sau, așa cum o exprimă Levi Bruhl în altă parte, în aceste „date imediate ale conștiinței (*) ale oamenilor primitivi, este necesar, oricât de dezgustător ar fi în obiceiurile noastre mentale, să căutăm sursa și nașterea. a mitului care umple viaţa spirituală a oamenilor primitivi." a oamenilor. Ceea ce ni se pare a fi limita nebuniei, cea mai mare absurditate - în acest primitiv oamenii văd realitatea adevărată, realitatea prin excelență. Dintre nativii din Guineea de Sud olandeză, Marind-anim, căruia îi este dedicat studiul amplu al lui Wirz a, publicat cu câțiva ani în urmă, toată mitologia își are centrul în ideea Deta. Deta în limba nativilor are simultan două sensuri. Pe de o parte, acest cuvânt înseamnă strămoși îndepărtați (ei sunt numiți „veșnic necreați”), care

*) Mier. despre „categoria afectivă a supranaturalului” introducere în cartea lui Levi Bruhl, același „le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive”.

a creat totul - toate ființele vii, plantele, insulele, mările, continentul, societățile umane. Împreună cu asta, Deta este folosită și ca adjectiv și apoi denotă totul „ciudat, neobișnuit și inexplicabil”. Iar această ciudată și inexplicabilă, ca strămoșii veșnic necreați, participare sau comuniune în a căror viață dă sens și semnificație existenței nativilor, ea, mai ales, atrage aproape exclusiv atenția gândirii primitive. Ceea ce se repetă mereu, ceea ce se întâmplă conform anumitor reguli și legi, nu îi privește - acest lucru este de la sine înțeles. Ceea ce nu este clar este ceea ce este neobișnuit. Neobișnuitul, cu o forță irezistibilă, îi atrage spre sine - și îi atrage tocmai așa cum supranaturalul, care nu este supus explicației, nu trebuie explicat, adică redus la firesc - așa cum se străduiește o persoană din cultura noastră. . Cu această ocazie, Lévy-Bruhl se ridică din nou și cu o energie și mai mare împotriva lui Tylor și a teoriei sale a animismului. „Faptele (din viața societăților primitive), spune el, au arătat că această teorie nu este întemeiată pe nimic. Gândirea primitivă este orientată cu totul altfel decât a noastră și, mai presus de toate, este intens mistică” (80) Se poate ca, în unele cazuri, oamenii primitivi să aibă dorința de a (Explică) faptele care i-au lovit. „Dar nu trebuie să se uite. pentru explicatii pentru aceasta.Ei o au pregatita dinainte, daca nu in detaliu, atunci in principiu.In momentul in care categoria afectiva isi manifesta actiunea dincolo de firesc, explicatia a fost deja sugerata.Tainele si misterele naturii nu le forțează și nu solicită eforturi intelectuale În orientarea lor mistică, ei sunt întotdeauna gata să recunoască forțele invizibile din spatele obiectelor și faptelor vizibile ale lumii noastre.Ei simt pătrunderea acestor forțe de fiecare dată când îi lovește ceva neobișnuit sau ciudat. ochii, hainele supranaturale, pătrund și susțin firul. De aici fluiditatea naturii. Miturile nu o explică, ci doar o reflectă. Această natură supranaturală este cea care dă conținutul miturilor care ne încurcă atât de mult mințile" (20).). Ceea ce Levi Bruhl a botezat numele (fluiditatea naturii „este una dintre cele mai caracteristice trăsături ale lumii de percepție a popoarelor primitive. „În aceasta se exprimă cel mai mult contrastul dintre supranatural și natura noastră actuală, în care există o schimbare obișnuită, o manifestare, chiar dacă, așa cum știu și nativii, că determinismul aici nu este întotdeauna strict neschimbat. orice se poate întâmpla în orice moment. În fiecare moment, orice ființă vie poate lua orice formă nouă, fie prin puterea proprie sau prin acțiunea lui Det. Totul depinde de forțele mistice implicate în acest joc și depinde numai de ele „(37). Levi Brühl În mit, ca și în folclor, la care o parte considerabilă din a doua jumătate a lui Lévy. -Cartea lui Bruhl este consacrată și pe care, așa cum remarcă el pe bună dreptate, este absolut imposibil de separat de mitul care o dă naștere, există infinit de multe astfel de transformări. „Le găsim fabuloase și absolut incredibile. Dar asta doar pentru că, la fel ca nativii, nu avem experiență, un simț direct al realității misticului.

această lume și ceea ce conține această lume” (36). În aceste cuvinte, poziția pe care a ocupat-o Levy-Bruhl în raport cu ideile oamenilor primitivi devine imediat clară. Nu numai că nu-și permite să le judece după criteriile de adevăr pe care le-am elaborat, pe care le-am considerat mereu arogant (realizate), el pune întrebarea dacă „experiența noastră”, ceea ce am numit experiență în general, este suficient pentru a pătrunde În alt loc (99-100), citând poveștile băștinașilor, că cocotierii sau arcurile lor, stâncile subacvatice sau vântul pot lua forma unui om etc. - toate cele , care par să ne-am absolut absurd și subliniind încă o dată că „aceasta reflectă obiceiurile de gândire comune popoarelor primitive, asociate cu orientarea lor mistică”, scrie: „cum au ajuns la asta? Nu văd ei ceva, că o stâncă este un masă de materie imobilă scufundată în apă? Că vântul care împinge valurile nu are nici cap, nici alți membri? Ei văd, bineînțeles. Toate aceste trăsături exterioare le scapă atenției la fel de puțin ca și ale noastre. Dar pentru ei, nici ființele vii și nici obiectele nu sunt monomorfe. Ele nu se încadrează, ne varietur, în cadre definite de natură organizată rațional. Miturile, dimpotrivă, i-au învățat să considere natura ca pe ceva fluid, iar ființele și obiectele vii, ca pe ceva îmbrăcat indiferent într-o formă sau alta, sau, care are același sens, ca fiind îmbrăcat în două forme, dintre care una este umană. . . Fie că își schimbă forma, fie că posedă mai multe forme - aceasta este o chestiune de indiferență, esența lor mistică rămâne neschimbată... Ne este incredibil de greu să înțelegem sensul unei astfel de înțelegeri a lumii și este și mai dificil să ține acest punct de vedere mai mult decât pentru o clipă.

Cu aceeași „orientare mistică” Levi Bruhl explică fenomenele așa-zisului totemism, despre care Durkheim a vorbit atât de detaliat în timpul său și care în vremurile moderne a fost subiectul dezvoltării de către Spencer și Vest, pe de o parte, iar Strelov, pe de altă parte. Unul dintre cercetătorii de mai târziu ai vieții popoarelor australiene, Radeliff-Brcwn, consideră că (problema totemismului este doar o parte a unei probleme mai mari a relației omului cu natura, exprimată în ritualuri și mituri. De acord cu Radiliff'OMb, Levi). Bruhl explică că ritualurile totemice skiya devin mai de înțeles atunci când, pentru a pătrunde în sensul lor, ne amintim de orientarea mistică a oamenilor primitivi. „Nicăieri nu se manifestă mai clar decât în mituri și ritualuri” (83). ceea ce Lévy Bruhl trebuie să facă. spune despre totemism – deși toate acestea sunt la fel de importante și semnificative ca ceea ce am auzit până acum despre mituri. Din același motiv, nu mă pot baza pe acele capitole ale cărții sale, care sunt dedicate folclorului popoarelor primitive. Lévy Bruhl vede pretutindeni și ne arată cu cea mai mare persuasiune ce semnificație enormă, excepțională are mitul în existența oamenilor primitivi. Întreaga lor viață este în puterea mitului. < Aceasta este diferența dintre orientarea gândirii primitive și gândirea noastră și se simte mai ales. Gândirea primitivă se învârte în lumea incomparabil mai actuală

decât în care forțe invizibile intervin constant în cursul fenomenelor, unde, așadar, nimic nu este imposibil din punct de vedere fizic” (289). Ceea ce considerăm miraculos și de necrezut, pentru nativi, se petrece pe același plan al realității în care se observă fenomenele cotidiene. „Nu este că nu le consideră neobișnuite. Dar neobișnuitul face parte din ceea ce se întâmplă în mod normal. Orientarea mistică și obiceiurile de gândire care o însoțesc fac ca datele directe ale experienței să fie mai largi la ele decât la noi” (295). Pe pagina următoare, el repetă din nou: „Astfel experiența lor, care diferă în mare măsură de experiența noastră, conține date care scăpa de alb și pe care doar un nativ le poate discerne și percepe. Nimic nu-i stârnește neîncrederea față de acea parte a experienței pe care o considerăm himerică. Când se spune într-un mit sau un basm că un lup și-a desprins pielea și a devenit bărbat, nativul știe că astfel de transformări au avut loc o singură dată, iar acest fenomen anume nu-i întârzie atenția nicio clipă. Întrebare: Este adevărat? nu apare în fața lui: în experiența lui asemenea lucruri sunt comune. Dacă Iggo i-ar fi pus o asemenea întrebare și l-ar fi înțeles, ar fi fost la fel de uimit de el ca și noi de credulitatea lui. Și acesta nu este „antropomorfism”, repetă și insistă pentru a treia oară Levi Bruhl, de către care până acum au fost „explicate” toate fenomenele vieții oamenilor primitivi. „Ei, scrie el, nu au nici ideea botanică a plantei, nici ideea zoologică a animalului. Numai atunci când o persoană se obișnuiește să distingă aceste idei unele de altele și chiar să se opună lor, doar atunci antropomorfismul își poate obține expresia. Atunci se va putea atribui animalului mai mult sau mai puțin serios calitățile și defectele omului. Și va fi cu atât mai distractiv cu cât suntem mai ferm convinși că acesta este doar un joc și că distanța dintre om și animal este de netrecut... se prefac, nu se prefac doar că nu știu ce distanța separă un om de un animal. Ei chiar nu știu asta. Prin urmare, ei nu datorează nimic antropomorfismului. S-au ridicat înaintea lui și cu mult înaintea lui (311).

Acesta este rolul mitului în societățile primitive și așa, potrivit lui Lévy Bruhl, este sensul său. Am spus mai devreme că Lévy Bruhl condamnă aspru încercările fostelor școli de a supune omul primitiv unei orientări mistice critice pe baza criteriilor de adevăr pe care le-am elaborat. Dar merge și mai departe. Studiul lumii spirituale a omului primitiv l-a mutat la o întrebare și mai dificilă și mai serioasă: nu ar trebui să facem invers? Nu suntem obligați să ne testăm propriile idei despre ceea ce este adevărat prin ceea ce învățăm de la „înapoiați” și chiar de la cei mai înapoiați reprezentanți ai omenirii? Ne amintim ce a spus el despre „categoria afectivă a suprasensibilului”, care este complet străină de gândirea noastră, că „experiența” și „datele directe ale conștiinței printre sălbatici depășesc cu mult limitele a ceea ce numim date și experiență directe, ca să zic așa, debordând dincolo de nih; ne amintim că cu atenție intensă privește ideea fantastică, care ne-a fost făcută, a „fluidității” acelor cadre în care vom pune

fie că toate fenomenele naturii. El repetă neobosit: „Această fluiditate ni se pare complet incompatibilă cu condițiile existenței fizice, atât logice, cât și fizice. Noi toți, învățați și ignoranți, simțim că trăim într-o natură intelectualizată, a cărei structură este determinată de legi necesare și forme neschimbate, care își primesc expresia în concepte ”(324). Și totuși” rar și cine rămâne între noi indiferent de farmecul acestor zicători. De unde această impresie, atât de vie și atât de generală? Fără îndoială, doar pentru că ne oferă posibilitatea de a intra în contact cu lumea fluidă a atitudinii primitive și ne introduc în lumea ființelor extraordinare, posibilă doar în această lume (315). În ultimele pagini, el amintește deja de folclorul nostru - folclorul popoarelor civilizate - basme cunoscute: „scufița roșie”, „păsărișul în ghete”, „cenușăreasa”. În aceste povești, scrie el, ne aflăm într-o lume la fel de fluidă ca lumea Australiei și a Noii Guinee, la fel de incompatibilă cu legile naturii și cu cerințele logice ale gândirii noastre. Dar nu ne întoarcem de la aceste basme, ca de la invenții copilărești. Dimpotrivă, continuăm să arătăm tot interesul posibil pentru ei. De la ce? » (316). El răspunde la această întrebare în felul următor: „necesită o explicație – nu că în multe societăți, mai mult sau mai puțin primitive, oamenii în simplitatea sufletului lor cred adevărul acestor basme, ci invers. de ce în societatea noastră au încetat de mult să fie crezuți? Pe deplin conștient, desigur, de enorma responsabilitate pe care o poartă. crede singur, Levi Brühl oferă o „explicație” care nu va fi iertată, probabil, nici de cei mai devotați și sinceri prieteni ai scrierilor sale. O voi cita în întregime - o merită, cu atât mai mult cu cât în ea a căpătat expresie, evident, gândul său cel mai sincer, cel mai prețuit, ceea ce l-a condus în lumea oamenilor primitivi, atât de puțini care au ocupat până acum filozofic. oameni înclinați. „Motivul pentru aceasta, fără îndoială, este, cel puțin parțial, în caracterul rațional al civilizației pe care antichitatea clasică a creat-o și ne-a lăsat-o moștenire. Din experiența recunoscută ca reală, încetul cu încetul, au fost excluse toate datele care nu permiteau controlul și verificarea, adică toate datele experienței mistice, prin care se dezvăluie acțiunea forțelor invizibile și supranaturale. Altfel spus, tărâmul realului s-a străduit din ce în ce mai mult să coincidă cu tărâmul în care domnesc legile naturii și ale gândirii. Tot ceea ce este dincolo de aceste limite a fost aruncat ca complet imposibil... Altfel, spun pentru oamenii care sunt atât de orientați, lumea miturilor și lumea folclorului, care; în esență, nu este diferit de lumea miturilor, ar fi trebuit să înceteze să mai facă parte din realitate ... Și totuși, o astfel de stare nu este observată peste tot. Este inerentă doar anumitor societăți. Și pentru a fi stabilit, au fost necesare eforturi de secole. Dar aici este departe de a fi universal și de neclintit. Ea necesită o autodisciplină strictă, iar spiritul uman, care este favorizat de elementele imediate care trăiesc în el, este departe de a fi indiferent față de imposibilitățile lumii mistice și în niciun caz nu acceptă să excludă din tărâm datele experienței mistice. a realitatii. Acest gen de excepție, deși este rațională, sau, mai degrabă, tocmai pentru că se ascunde rațional în sine - chiar și acolo unde cineva este obișnuit cu ea -

nevoie. Dacă întrebările noastre ancestrale ar fi lăsate singure, ele ar conduce spiritul pe o cale foarte diferită. Pentru a le pregăti neobosit, trebuie să le urmăriți și să le observați în mod constant în toate, chiar și în cele mai nesemnificative manifestări, și să vă expuneți constant la un fel de violență ...) ... . Când îi ascultăm, constrângerea se termină, suntem eliberați de violență... Când îi auzim, părăsim cu bucurie toate obiceiurile raționale de gândire, nu mai suntem în puterea lor. Simțim că i-am egalat pe cei care odată (și încă în multe țări) au văzut în partea mistică a experienței lor aceeași, chiar mai mare realitate decât în partea pozitivă. Aceasta nu este o simplă odihnă, este o îndreptare a sufletului (une detente) (♦).

Am expus, pe cât posibil într-o scurtă notă, conținutul remarcabilei cărți a lui Levy Bruhl. Cunoașterea, revelată în fața noastră ca o constrângere, ca violență împotriva spiritului, un mit, ca o atmosferă în care spiritul suprimat este eliberat, se îndreaptă - și în legătură cu aceasta o nouă „experiență”, noi „date imediate ale conștiinței” , o nouă „realitate” și noi posibilități , deschizându-se pentru cei în care „categoria afectivă” a străpuns categoriile intelectuale altoite de secole, acestea sunt rezultatele la care a ajuns celebrul om de știință francez după un lung studiu al vieții spirituale. a popoarelor primitive. Nu este nevoie să vorbim despre profunzimea, îndrăzneala, originalitatea sau mai degrabă neobișnuirea completă a ideilor lui Levi Bruhl: oricine, chiar și puțin familiarizat cu tendințele filozofice moderne, va observa cu ușurință acest lucru el însuși. În cartea sa se află începutul, nu al „teoriei” cunoașterii cu care ne-am obișnuit, ci al metafizicii cunoașterii, pe care încă nu am avut-o și în care noi, cu teamă superstițioasă, am văzut o amenințare la adresa prevederile înțelegerii noastre despre lume. Iar când vechea ceață a „teoriei” și „cogniției” se risipește, realitatea ne apare în fața noastră complet diferită decât o știam înainte. Putem spune mai multe: pentru prima dată descoperim realități și realitatea de care avem nevoie cel mai mult - nu legați de legi imuabile, chiar de legea contradicției, ci „fluid”. Cartea lui Levi Bruhl, care dezvăluie dependența (pentru noi, desigur) de a fi de cunoaștere „pe care nu am putut și nu am vrut să o vedem, schimbă în același timp radical abordarea noastră asupra întrebărilor ontologice. Fără o metafizică a cunoașterii, sau mai degrabă, deocamdată, în loc de o metafizică a cunoașterii, „ne vom mulțumi cu o teorie a cunoașterii” care controlează și verifică datele experienței, cartea Genezei va fi pentru noi o carte cu șapte sigilii.

L. Shestov

*) Subliniat peste tot de mine.

& 65

Biblioteca „Runivers”

Prot. Serghei Bulgakov. Fular. On Divine-Manhood, Part II, Paris 1936. YMCA-Press. p. (Autoabstract).

Această lucrare este a doua parte a tratatului despre Dumnezeu-bărbăție, a cărui primă parte a fost dedicată hristologiei (♦) și conține doctrina teologică a Duhului Sfânt (pneumatologie). O parte destul de semnificativă a acesteia, în conformitate cu natura

subiectului, este dedicată studiului doctrinei biblice și patristice a Duhului Sfânt (în carte este scrisă cu litere mici). Introducerea conține o expunere a doctrinei Duhului Sfânt ca parte a doctrinei generale a Sfintei Treimi în epoca patristică, începând cu epoca apostolică și apologeții și terminând cu Sf. Ioan Damaschinul. În special, sunt studiate diverse tipuri de subordinationism (la Tertulian în legătură cu filosofia stoică, în arianism în legătură cu cosmologismul, la Origen în legătură cu neoplatonismul); homousianismul la St. Afanasia Al., trinitatea de ipostaze este considerată printre capadocieni, care rămân însă în afara problematicii legăturii lor comune în trinitate (în aceeași formulare, întrebarea rămâne pentru Sinodul II Ecumenic cu simbolul său). Dimpotrivă, sistemul occidental de homousianism în rândul bl. Augustin pornește de la caracterul primar al naturii Divinității, în care se naște doar printr-un act secundar de postasis, ca relații intratrinitare. În general, în teologia patristică, însăși existența celui de-al Treilea Ipostas, dat în revelație și, în consecință, dat gândirii teologice, rămâne nestăpânită pe deplin, problema trinității, ca atare, nu este rezolvată, ci lăsată moștenire secolelor viitoare, și totuși lucrarea acestor consilii ecumenice a fost dată hristologiei, dar nu pneumatologiei. Primul capitol este consacrat clarificării locului celui de-al Treilea Post în Sfânta Treime și a necesității sale în auto-revelația ei, în care postul Tatălui este cel revelator, iar Fiul și Duhul Sfânt este cel revelator. Posturile sunt interconectate nu prin relații de origine, așa cum ne învață doctrina dominantă, ci prin revelație reciprocă. În relația posturilor ar trebui menținută și natura triplă, și nu duală, pentru că în acest din urmă caz, Troilus ar fi împărțit în două binare. În acest sens se explică și „taxiurile” sau ordinea posturilor din Sfânta Treime. Capitolul doi este consacrat doctrinei procesiunii Duhului Sfânt în istoria sa în est și apus. În epoca patristică timpurie în Răsărit, această problemă în sens strict nu a existat deloc, cu o mare varietate de afirmații din diferiți părinți, dar rezultatul general a fost exprimat în învățătura Sf. I. Damasc la procesiunea Duhului Sfânt de la Tatăl prin Fiul. Teologul occidental despre procesiunea Duhului Sfânt de la Tatăl și Fiul și-a primit expresia în învățătura filocuistică a Bl. Augustin, împărtășită de întreaga Biserică Apuseană. Ambii teologi au coexistat pașnic până la apariția luptei latino-fotice, în care ambele părți au acut diferența în doctrina procesiunii Duhului Sfânt, înțeleasă ca origine cauzală a acesteia, sau de la același Părinte (prin n. Fotie) sau Tatăl și Fiul, ca o singură cauză (de către apus), care a fost aceeași inovație într-o formă atât de terminată atât pentru est, cât și pentru apus. Această controversă este

♦) Mielul lui Dumnezeu. 1933. Vezi Calea, nr. 41. noiembrie-decembrie 1933

continuat fructuos în legătură cu consiliile de uniune (Leul II și Florentin) și chiar până în zilele noastre, hrănit de un spirit schismatic, și a dus la un impas dogmatic. Motivul acestei sterilități constă în falsa problemă a originii, ca apariție cauzală a unei ipostaze din alta și, de asemenea, dă naștere la neînțelegeri dogmatice

de secole. Întrebarea procesiunii Duhului Sfânt, conform concluziei lui V.V. Bolotov, nu a fost un „obstacol separator” în biserica antică și nu ar trebui să fie acum. Al treilea capitol este dedicat distincției dintre „duhul lui Dumnezeu și Duhul Sfânt”; „dacă „duhul lui Dumnezeu” este trinitatea a trei ipostaze în separarea lor”, atunci „Duhul Sfânt este unitatea lor ipostatică în Persoana a treia” (188), în ipostaza finală în Sfânta Treime și revelația directă a lui Dumnezeu către creație este acțiunea Duhului Sfânt („har”) și, totuși, în niciun caz, această acțiune a Duhului lui Dumnezeu este singura revelație rămasă a Duhului Sfânt. Nu a fost deloc așa în Vechiul Testament, și departe de el în toate cazurile chiar și în Noul, care cunoaște deja revelația celui de-al Treilea Ipostas (aceasta este arătată în secțiunea specială exegetică dedicată acestei distincții. Aici este și învățătura directă a lui Hristos despre mângâietor). considerat). Capitolul patru este consacrat „Dualității Cuvântului și Duhului”, care se bazează pe faptul că ambele ipostaze „nedespărțit și nedespărțit” îl dezvăluie pe Tatăl atât în viața pre-eternă, în Divina Sofia, cât și în creație, Sophia creată. Dumnezeu Tatăl se revelează pentru Sine în Sophia, care este una, dar există două ipostaze sofiene: Cuvântul tuturor cuvintelor, ca conținut ideal, și Duhul, care îl manifestă în Frumusețe: la Sofia, „idealitatea este reală, iar realitatea este ideală”, iar adecvarea relației dintre ambele postsey de deschidere nu elimină separarea lor, în ciuda inseparabilității lor. Prin urmare, este greșit să corelezi Divina Sofia cu un singur ipostas, Logosul sau Duhul Sfânt, nu, ambele El doar în indivizibilitatea Sa o deschide. Această dualitate se exprimă și prin faptul că plinătatea chipului lui Dumnezeu în om se realizează în două principii ale spiritului - masculin și feminin, care numai în unirea lor, și împreună și în separarea lor, sunt imaginea preului. -Umanitatea eternă în Sfânta Sofia. Această analogie ne duce, de asemenea, la înțelegerea faptului că în omenirea-Dumnezeu Logosul întrupat capătă o natură masculină pentru sine, Duhul I; Sfântul alege Fecioara Maria purtătoare de Duh, astfel încât plinătatea lui Dumnezeu-bărbăţia se exprimă doar prin această dualitate: Iisus-Maria. Mar, în raport cu lumea creată, deși lumea este creată de întreaga Sfântă Treime cu participarea specială a fiecăreia dintre ipostaze, după proprietățile sale, distingem), totuși, în acest act tripartit, acțiunea Tatălui. , ca Prima Voință, Creatorul în sensul său propriu, și Fiul și Duhul Sfântului ., care sunt adresate creației nu într-un mod postal, ci de către Divina Sofia (desigur, menținând în același timp inseparabilitatea postasis şi Sophia). Dumnezeu Tatăl creează lumea cu cuvintele Cuvântului, îmbrăcat cu realitatea și frumusețea Duhului Sfânt, și da va fi bine și rău. Și numai la creația omului avem un act nu numai de creație sofiană, ci și de creație ipostatic-divină, cu participarea întregii Sfinte Treimi (în sinodul Ei divin). Cuvântul lui Dumnezeu, „din pricina a tot ceea ce a fost”, și Duhul, „planând deasupra apelor”, pătrund lumea în ființa ei ca rădăcină ei sofianică, dualitatea auto-revelației sale sofianice. Prin urmare Tată

și trimite în lume pe Fiul și pe Duhul Sfânt în posturile lor, Ei sunt trimiși la împlinirea bărbăției-Dumnezeiești, la reunirea Sophiei Divine și a Sofia creată. Lumea în ființa ei este determinată de idei - esențe ale Logosului și are puterea vieții și a realității de la Duhul

Sfânt, în afară de sau înainte, sau, parcă, independent de revelația lor ipostatică, care, totuși , se dovedește a fi posibil doar în virtutea acestei corelații. Duhul Sfânt acționează ca o forță inspiratoare, dătătoare de viață, bucuria creației și inspirație într-o persoană, prin puterea căreia realizează cuvântul, vocația, sarcina ideală, creativitatea vieții investite în el. Capitolul V este dedicat descoperirii Duhului Sfânt în kenoza Sa. Posibilitatea acestei revelații se bazează pe principiul general al omului-Dumnezeu, capacitatea spiritului uman de a diviniza prin acceptarea spiritului divin. Cu toate acestea, acesta din urmă are o măsură pentru sine și este determinat de ea. Imensitatea Duhului Sfânt acceptă pentru sine această măsură omenească și se conformează ei, aceasta este kenoza Duhului Sfânt, asemănătoare cu kenoza Fiului, dar în același timp diferită de aceasta. Duhul Sfânt, în coborârea Sa în lume, nu se înjosește în Divinitatea Sa, asemenea Fiului, ci este îndelung răbdător și autolimitat în acțiunea Sa, în conformitate cu măsura capacității făpturii. Inspirația divină există și în V. Z., în darurile sale, de altfel, nu numai în interiorul poporului ales, ci și în afara acestuia, deși, bineînțeles, într-un mod diferit. În Hristos avem deplinătatea acestei inspirații divine, întrucât Duhul Sfânt, care s-a pogorât peste El la botez, S-a odihnit cu post peste El, în unire diadică, inseparabilitate și necontopire cu El. Pogorârea în post a Duhului Sfânt a avut loc și în Buna Vestire la Fecioara Maria, adevărata purtătoare a Duhului. În virtutea acestei coborâri desăvârșite a Duhului Sfânt asupra lui Hristos și a odihnirii Lui asupra Lui, Duhul Sfânt la Rusalii este trimis în lume de către Fiul, deși „de la Tatăl”, sau, s-ar putea spune, Tatăl îl trimite prin fiul. Rusaliile este o coborâre ipostatică a Duhului Sfânt în lume, deși se manifestă până acum nu într-o revelație ipostatică, ci doar în comunicarea darurilor Sale. Cincizecimea pune capăt masculinității Divine, care nu se limitează doar la întruparea Logosului, ci include în mod necesar coborârea Sf. Duh pentru îndumnezeirea spiritului uman prin unirea cu acesta în „beneficiu”. Duhul Sfânt, „un alt Mângâietor”, Îl manifestă pe Hristos, viața în Hristos, ca și cum, prin El Însuși, ar întoarce din nou prezența lui Hristos pe pământ. El nu are nicio revelație proprie, cu excepția faptului că El Îl descoperă pe Hristos: „El va lua din a Mea și vă va declara”. Nașterea lui Hristos, ca întrupare a lui Dumnezeu, și Rusaliile, ca coborâre în lume a Duhului Sfânt, în două unități descoperă în lume caracterul diadic al ambelor posturi revelatoare ale Tatălui, în inseparabilitatea și incongruența lor. Lucrarea lui Hristos este împlinită de Duhul Sfânt, care prin El Însuși se descoperă nu pe Sine însuși, ci pe Hristos, în Hristos Tatăl. Cincizecimea continuă în lume, transformând lumea, dând har omenirii, până când va veni plinătatea vremurilor și a datelor, pentru a Doua Venire a lui Hristos, care se va uni și cu revelația ipostatică a Duhului Sfânt. Desigur, acesta din urmă nu poate fi întruparea lui Dumnezeu, ca și pentru Logos, dar Persoana umană, și anume slăvită Fecioara Maria, devine transparentă acestei revelații. Darurile Rusaliilor, cum pot fi determinate în funcție de datele Cuvântului lui Dumnezeu și de experiența vieții bisericești,

esența, în primul rând, este iubirea nouă, ca unitate vie a bisericii, care este oh n o și i, împreună cu îndrumarea Duhului Sfânt în cazuri specifice importante (conform cărții D. A.); mai departe darul profeției și slujirea profeției; viața spirituală, în felul ei creștin specific, - asceză, combinată cu dragostea pentru lume, smerenie, combinată cu îndrăzneala; mai departe sunt darurile iubirii în diferitele ei forme, agapice, filice și erotice, în căsătorie, prietenie, familie, în iubire personală și impersonală. Cincizecimea nu are limite pentru sine în darurile ei, se extinde în viața veșnică, din glorie în glorie. – Capitolul final, un epilog-prolog la ambele părți ale tratatului despre Dumnezeu-bărbăție, poartă titlul Tată și este dedicat Primului Ipostas, ca Deschidere, Început. Poziția disperată, ca transcendentă în însăși Sfânta Treime și, prin urmare, în creație, este totuși revelată în mod imanent în posturile de deschidere. Și această idee a unui Început transcendent imanent oferă singura cale posibilă de ieșire din aporia filozofică, corelarea transcendentului și imanentului. Tatăl, dezvăluindu-se prin diada Fiului și a Duhului, se descoperă astfel în Sofia, iar în acest sens auto-revelația Tatălui și El Însuși este Sofia (deși nu invers). Tatăl, care există în Sofia pre-eternă, este și Tatăl în Sofia creată, pentru un om care este înfiat de Dumnezeu prin întruparea Logosului din Duhul înfierii. Chipul Tatălui este înscris în cer și pe pământ, în veșnicie și în creație. În același timp, se atrage atenția asupra faptului că Tatăl în Cuvântul lui Dumnezeu este numit predominant și chiar aproape exclusiv Dumnezeu și este în acest sens Dumnezeu (Lo theos, auto theos) prin excelență. Așa este El în Sfânta Treime, în Umanitatea pre-eternă, Divina Sofia, așa este El în umanitatea pământească, Sophia creată, – Divin-umanitatea. Tatăl se revelează în Dumnezeu-bărbăția Fiului și a Sfântului Duh, El este în acest sens însuși Dumnezeu-bărbăția. Și Lui, Dumnezeu și Tată ceresc, cer și pământ se roagă: Tatăl nostru, care ești în ceruri! Avva Părinte!

Biblioteca „Runivers”

Aplicație

O ALĂ ÎNTREBARE DESPRE SOPHIA, ÎNȚELEPCIUNEA LUI DUMNEZEU

(CU PRIVIRE LA OPINIA.IENSH AL CONSILIULUI EPISCOPILOR DIN KARL OVTSAKH)

IPS Mitropolit Evlogii

profesorul pr. Sergiy BULGAKOVA

Notă de raportare.

Eminența Voastră a avut plăcerea să mă invite să îmi exprim părerile asupra conținutului Hotărârii Sinodului Episcopilor de la Karlovna din 17-30 octombrie 1935 cu privire la învățătura mea despre Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu *). Înainte de a trece la analiza prevederilor individuale ale acestei Definiții, consider necesar să

enunț câteva considerații generale (parțial deja exprimate de mine ca răspuns la decretul domnului Sergius.) În Definiție, alături de celelalte scrieri ale mele, există este în special legături cu lucrarea mea „Light of the Never Evening” ca eretică. Afirm din nou că această lucrare, publicată în 1917, era cunoscută de Sfânta Catedrală din Moscova Sf. Patr. Tihon în frunte, care m-a hirotonit și el la preoție, cu binecuvântarea Patr. Tihon, Rev. ep. Teodora, b. Rectorul Academiei Teologice din Moscova. Nimeni nu mi-a cerut să renunț la asta. Eu însumi (și nu sunt singurul) am considerat această carte chiar ca o bază binecunoscută pentru căutarea preoției și am fost primit în clerul Bisericii Ortodoxe, fiind autorul acestei cărți, în consecință cu toate problemele ei. și doctrină. Verdictul Sfintei Catedrale și așa mai departe. Tihon a fost rostit ca fiind chiar faptul acestei acceptări, care a fost confirmat din partea catedralei prin cea de-a doua alegere a mea după hirotonirea mea ca membru al Consiliului Suprem al Bisericii, adică una dintre cele mai înalte două instituții bisericești. Prin urmare, din moment ce

*) Publicat în „Gazetul Bisericii Karlovatsk” și ca broșură separată.

această carte a mea din Definiția Karlovac este în mod evident tratată ca eretică și mi se cere să renunț public la ea (ca parte a celorlalte scrieri ale mele), nu pot să nu văd în acest act nu numai o opoziție tăcută față de acțiunile sfinților, Patriarhul Tihon și Sfânta Catedrală din Moscova, dar și condamnare directă a acestor acțiuni. O astfel de condamnare de către un corp relativ inferior în raport cu cea mai înaltă autoritate bisericească a Bisericii Ruse este un act necanonic, subminând însăși fundamentele disciplinei bisericești și încălcând condițiile dezvoltării normale a gândirii teologice. Aceeași tendință se manifestă cu și mai multă forță în cartea arh. Serafim, care își propune în ea, din câte știu eu, să supun nu numai doctrina mea, ci și învățătura lui Vlad condamnării bisericești. S. Solovyov și pr. P. Florensky. În ceea ce privește prima, „Readings on the Divine-Manhood”, principala sa lucrare teologică, care conține un eseu despre sofiologie, a fost publicată în 1881 în Orthodox Review, una dintre cele mai bune reviste ale noastre teologice (și, desigur, apoi cenzurate) (și apoi a fost repetat doar în cartea sa franceză La Russie et l'Eglise universelle), iar în timpul vieţii nu a adus condamnare sau chiar îndoială (care a fost cauzată de unele dintre opiniile sale latine). El a plecat la Domnul nu numai în pace cu Biserica, ci și a recunoscut - nu numai în presa seculară, ci și în presa spirituală - ca unul dintre călăuzitorii lumești ai lui Hristos.De aceea, fără îndoială, ideea acum de a anatematiza învățătura lui Soloviev. include condamnarea nu numai a lui, ci și a întregii societăți bisericești (inclusiv ierarhia), care îl venera pe Vl. S. Solovyova. Și mai frapantă este condamnarea pr. Pavel Florensky, care a fost preot și profesor al Academiei Teologice, editor al revistei Buletinul Teologic timp de câțiva ani, și s-a bucurat de încrederea deosebită a reverendului. Oeodor, rectorul Academiei. Evident, aici, împreună cu P. Florensky, toate aceste organe de autoritate bisericească sunt acuzate și de conivență în raport cu erezia. În orice caz, afirm că însuși dreptul la existența sofologiei – în problemele și cercetările ei

teologice –, împreună cu alte învățături teologice, este deja recunoscut de Biserica Rusă de 10 ani și, mai mult, de organele sale cele mai înalte, și nu poate fi luată.din teologia rusă. Mar, cazul judecăților contradictorii trebuie să fie ghidat de atitudinea unui organism mai autoritar în comparație cu unul mai puțin autoritar: așa înțeleg calea audierii veritabile ecleziastice.

Voi nota o altă trăsătură caracteristică a Definiției. Construcțiile mele teologice sunt aspru criticate în ea, sunt denunțate în contradicții etc. Desigur, nu mă consider infailibil și nu pot nega legitimitatea criticii teologice, chiar dacă ea însăși o distruge, întrucât rămâne în sfera de aplicare. a discuţiei teologice. Totuși, ideea este că Definiția cunoaște în metoda sa de critică teologică o singură categorie: erezia, de ce orice eroare sau contradicție, corect sau incorect văzută în general, se califică doar drept erezie*), Sledg/vdgel-

♦) Iată un exemplu tipic: în Definiție, sunt date o serie de presupuse contradicții în predarea mea, pe care le văd-

dar, definiția dobândește pentru ea însăși o carisma specială de infailibilitate logică în teologizare, care, desigur, ar trebui să fie o chestiune de efort comun, conciliar chiar și în prezența criticii reciproce, dar cu o anumită amploare a discuțiilor și chiar posibilitatea erorilor. Acestea din urmă sunt evitate doar de cei care nu fac nimic.

O astfel de inexorabilitate în critica teologică, cu utilizarea categoriei ereziei ca unică, este mai ales neașteptată în actul semnat în numele lui Met. Anthony, a cărui părere despre răscumpărare, după cum știe toată lumea, este întâmpinată și cu un protest extrem și cu cea mai ireconciliabilă atitudine în cercurile largi ale societății bisericești, mai ales având în vedere faptul că Met. Anthony nu numai că a dezvoltat aceste opinii ale sale într-un articol teologic, ci le-a inclus și într-un catehism. Se știe că și în episcopia rusă există ierarhi care consideră această învățătură absolut ireconciliabil, ca o erezie: i. Eleutherius, arh. Teofan, arh. Benjamin, probabil, și alții. Fără a-i nega domnului Anthony, ca teolog, dreptul de a avea propriile sale opinii teologice private, oricât de neobișnuite, cred că același drept ar trebui extins și la alți teologi.

Revenind la conținutul Definiției, întâlnim aici, în primul rând, judecata generală pe care a trebuit să o analizăm deja în răspunsul către M. Sergius. Învățătura mea este declarată că nu are „îndreptățire suficientă pentru sine în Cuvântul lui Dumnezeu și în lucrările Sf. Părinții Bisericii”, iar încercările mele de a găsi unul sunt „complet de nesuportat”. La această judecată trebuie să răspund că găsesc totuși asemenea temeiuri, sau în orice caz mă străduiesc să le găsesc, pe care încerc să le arăt în scrierile mele. Și este complet neadevărat că „în schimb” pentru aceasta le caut „de la Platon păgân și în învățătura cabalistică”. În altă parte citim că „a vorbi limba neoplatonismului sau (?) gnosticismului (?)” nu înseamnă a vorbi „limbajul Evangheliei,

a Noului Testament (care, desigur, este incontestabil) și a Bisericii Creștine în general. ." Dar întrebarea este dacă este chiar posibil să înțelegem cu adevărat limba Bisericii creștine fără persecuția filozofiei elene și este posibil acum pentru un teolog ortodox care nu ar fi versat în filosofia antică, în special în învățăturile lui Platon , Aristotel, Plotin, stoicii etc.?*)

în diferite locuri ale scrierilor mele. Nu mă interesează aici să analizez aceste contradicții reale sau imaginare (eu însumi nu elimin în niciun caz posibilitatea unor diferențe de nuanțe de gândire în scrierile scrise de-a lungul a mai mult de 20 de ani. În special, așa cum am afirmat deja, expunerea Sf. acel Nevechernyago, referitoare numai la cosmologie, departe de a mă satisface în toate). Dar citând aceste „contradicții", „Definiția" continuă: „nu puține contradicții... vedem și o abatere de la învățătura Bisericii Ortodoxe". Așa este calea acestei critici, care face fără nicio dificultate trecerea de la „contradictoriu" la „apostazie față de învățăturile Bisericii Ortodoxe".

♦) Aici se cuvine să cităm următoarea tiradă... M. Anthony: „Da, străvechiul mare păgân nu s-a înșelat... când a dovedit că în realitate există doar idei evazive simțurilor noastre exterioare, dar cuprins de puteri superioare

Mențiunea Cabalei, ca sursă a sofologiei mele, nu poate decât să evoce uimire: desigur, în Lumina Niciodată-Seara am expus multe învățături, atât pe cele pe care le împărtășesc, cât și pe cele pe care nu le împărtășesc; este metoda obișnuită de cercetare comparativă, dar asta este tot. Mai mult, puroiul lui Valentin este declarat a fi o sursă scurtă a învățăturii mele. La aceasta nu pot răspunde decât la ceea ce am spus deja în răspunsul meu către Met. Sergius: doctrina mea nu are nimic de-a face cu gnosticismul. De fapt, nu m-am inspirat niciodată de ea și nici măcar nu am studiat-o în profunzime, „și orice influență în sensul împrumutării biografice îmi este complet străină. Mai trebuie să adăugăm că, în general, nu cunoaștem suficient și înțelegem cu atât mai puțin sistemele gnostice, păstrate pentru noi doar într-o expunere superficială și polemică a Sf. Irineu, Bobotează, Hippolita. Prin urmare, să fii sub influența gnozei, într-adevăr, este de fapt imposibil, deși poate fi foarte convenabil să zdrăngănești această armă polemică. În fine, ipoteza nu are nimic în comun cu sofiologia mea, și pentru că este un sistem de panteism emanativ (*), care în general îmi este profund străin și chiar ostil. În general, resping cu cea mai mare hotărâre legătura care mi se atribuie cu gnoza, căci cunosc cu siguranță adevăratele surse ale inspirației mele în această învățătură: acesta este Cuvântul lui Dumnezeu și viața Sfintei Biserici Ortodoxe în liturghia ei, în ea. cinstirea Maicii Domnului și a sfinților - îngeri și oameni. Următoarele semne de „gnoză" sunt definite în teologia mea. În primul rând, doctrina celor „două înțelepciuni". Aș vrea să înțeleg mai precis ce înseamnă aceasta, dar mă voi limita doar la a vă aminti că doctrina celor două înțelepciuni, Cuvântul Întrupării și după Întrupare, este caracteristică Părinților Bisericii, Nair., Sf. Atanasie cel Mare - prin urmare nu era și el un gnostic? În al doilea

rând : doctrina „chipului lui Dumnezeu”. Dar acesta este, în primul rând, biblic, patristic și ortodox comun, care se regăsește în toate manualele dogmatice. Și acesta este un semn de gnoză? În al treilea rând,

spirit cunoscător. Să contemplăm realitatea nu în semnele ei exterioare, ci în ideea ei... ne-au învățat și profeții antici. (M. Anthony. Lucrări adunate. I, 418. Cuvânt înainte de înmormântarea lui S. Rodomsky).

Nu strică să ne amintim că imaginile acestor „creștini dinaintea lui Hristos” (după Sfântul Iustin Martirul) sunt uneori plasate în vestibulele bisericilor creștine (de exemplu, în Catedrala Buna Vestire a Kremlinului din Moscova).

♦) Pe parcurs, sunt acuzat și de „panteism”: „dorința de a dezvălui și fundamenta în Sophia toată unitatea totală existentă numindu-o veche. termenul „suflet al lumii” dezvăluie o viziune panteistă neortodoxă asupra lumii. De ce? ce este panteismul aici și ce înseamnă? Nu este într-un asemenea caz „panteismul” și cuvintele apostolului: „Dumnezeu va fi totul în toți” (I Cor. XV, 28) sau de asemenea I Cor. VIII, 6? În ceea ce privește „panteismul”, trebuie luată drept ghid următorul gând: „Teismul încetează să mai fie teism și devine panteism nu prin introducerea lui Dumnezeu în lume, ci prin negarea vieții în Dumnezeu și în general a oricărui conținut, în plus. la ceea ce se manifestă în dezvoltarea lumii ”(M. Anthony, zerouri, lucrări adunate, vol. III, 105. Disertație despre liberul arbitru).

ѣ

despre Sofia, ca esență a creației și ca creator al lumii: deși în Definiție se fac referiri la paginile corespunzătoare ale lucrărilor mele, învățătura mea este descrisă aici atât de indistinct și incorect încât este dificil, pe baza unor astfel de o prezentare, chiar și pentru a vorbi despre asemănări sau neasemănări cu gnoza. II în general, toată această încercare de a caracteriza învăţătura mea ca gnostică aparţine categoriei dispozitivelor polemice, care nu au nicio justificare pentru ele însele în propriile mele scrieri. Acolo, din câte îmi amintesc, nu există nici măcar o mențiune despre gnoză, în special despre Valeptinovsky, care ar fi sursa secretă a sofologiei mele. Și nu ar fi mai bine să ne întoarcem pur și simplu la capitolul opt al cărții Proverbele lui Solomon, capitolele corespunzătoare din Prem. Sol. etc., pentru a găsi acest lucru real și nu ascuns, ci o sursă sinceră? Înțelepciunea lui Dumnezeu este revelația Tatălui în Fiul și în Duhul Sfânt, și de aceea există nedespărțit de ipostazele divine, deosebindu-se în același timp de ele în același sens în care înțelepciunea divină este inerentă Treimii consubstanțiale și în felul său — la fiecare dintre ipostaze, nu separând, ci și diferit de ele. Opa este începutul pe care Domnul l-a avut la începutul căilor Sale în facerea lumii (Pr. Tes. VIII, 22), iar ea unește și împreună mijlocește lumea cu Dumnezeu. Problema relației dintre lume și Dumnezeu este ocupată activ și de teologia creștină, chiar și în pașii ei inițiali și incerti, iar sub influența cosmologismului unilateral în înțelegerea Sfintei Treimi, tinde spre subordonare: Logos, ca mijlocitor între

Dumnezeu și lume, este înțeles ca tsu inegal – același Tertulian și Origen, până când, în sfârșit, această idee primește pentru sine o expresie evident eretică în arianism, care a fost condamnat de Biserica din Niceea. Se poate, parțial, ca o reacție la arianism, că însăși problema relației dintre Dumnezeu și lume să dispară și mai mult de pe suprafața gândirii dogmatice, al cărei subiect este în principal problemele dificile și complexe ale hristologiei. Doar în unele declarații ale Părinților Bisericii individuali: Sf. Grigorie Teologul (*), Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschinul, Bl. Augustin - despre prototipurile sau prototipurile creării lumii în Dumnezeu (**), și în învățătura Sf. Atanasie despre înțelepciunea creată, avem însă, într-o formă rudimentară și neterminată, formularea întrebării

♦) Sf. Grieg. Teologul spune: „Cu ce s-a ocupat gândul lui Dumnezeu înainte ca Cel Preaînalt, domnind în golul veacurilor, a creat universul și l-a împodobit cu forme? Ea a contemplat luminozitatea râvnită a bunătății ei, luminozitatea egală și la fel de perfectă a Divinității triștiente (adică, Sofia Divină) ... edstavleniyah El a compilat și imagini ale m i -ra, care a fost produsă mai târziu, dar pentru Dumnezeu chiar și atunci a fost real. Dumnezeu are în fața ochilor Săi și ce va fi, și ce a fost și ce este acum ”(aici Divina Sofia, ca prototip etern al lumii create, și Sofia creată, chiar această lume) sunt comparate.

♦*) Vezi excursie la Bunin cel Aprins.

ca despre temelia creației în Dumnezeu, sau, ceea ce este la fel, despre Înțelepciunea Divină. Se pune întrebarea!, cu vigoare reînnoită în epoca noastră, experimentată tocmai în diverse tipuri de panteism și având pentru filosofia creștină sarcina deliberată de a-l depăși. Filosofia religioasă cunoaște următoarele modalități de rezolvare a problemei: 1. deism, care coincide de fapt cu ateismul: aici relația dintre Dumnezeu și lume este înțeleasă ca o înstrăinare reciprocă completă, astfel încât însăși posibilitatea creației devine de neînțeles; 2. Panteismul de diferite feluri, de la panlogic (la Hegel) la materialist – practic, acesta este ateismul, deoarece aici se afirmă într-un fel sau altul identitatea lui Beg și a lumii, a lumii-Dumnezeu și a omului-Dumnezeu. ; 3. acosmism sau anticosmism (în hinduism și în filosofia pesimismului returnat de acesta): aici se neagă realitatea lumii, care este declarată iluzie, iar în fond (atmai) se identifică cu Divinul: acest docetism cosmologic conduce și el. la panteism; 4. Nihilismul maniheist, pentru care lumea, creată din „nimic” și zăcând în rău, practic nu este recunoscută ca având în sine chipul Înțelepciunii lui Dumnezeu, care dăunează și mai mult dogmelor de bază ale creștinismului despre plăcerea lui Dumnezeu, transfigurarea. a lumii şi îndumnezeirea lui. Niciuna dintre aceste învățături nu este în concordanță cu revelația creştină. Și în fața tuturor acestor dificultăți, teologia zilei lor naționale își pune inevitabil din nou problema lui Dumnezeu în raport cu lumea. Acesta este ceea ce determină principala problemă cu OF to LOGI, care are de-a face tocmai cu această problemă creștină primordială, pusă acum din nou de întreaga dezvoltare a ultimei filozofii și teologie (*).

*) Începutul sofologiei se regăsește chiar în ... m. Antonie: „Este posibil, urmând Grigorie Teologul, să recunoaștem în spatele tuturor dorințelor, gândurilor și acțiunilor divine unele, deși pasive, realitate exterioară, o realitate mai mare, pe care gândurile și sentimentele unei persoane le au în afara conștiinței sale. Atunci materia infinită va fi cea eternă, contemplată de Dumnezeu, dar nu în sine lumea existentă. Potrivit Sf. Grigore concluzionează că creativitatea a constat în realizarea volitivă a lumii ideale, în implementarea ei pentru sine, și nu pentru conștiința numai Divină, ceea ce a fost pentru totdeauna... crearea materiei poate fi înțeleasă ca asimilarea de către Dumnezeu a lumii ideale, adică gândurile cuiva și conștiința umană, astfel încât omul să rămână centrul și scopul creației, iar materia va exista doar în conștiința sa și în cea Divină și, în plus, în aceasta din urmă doar ca ființă ideală, și nu reală, nu. în sine ciorba ei" (ib. 109). mier o asemenea expunere a învățăturilor mitropolitului Antonie, evident, auto-Gizovnse, cu ocazia aniversării sale, în „Ts. Știri." nr. 470 (13 oct.

935). Aici citim „Sf. Biblia în niciun caz nu spune că lumea noastră a fost creată din „nimic"... lumea nu a fost creată din „nimic", ci din viața pe care a avut-o și o are Dumnezeu. Mitropolitul Vlădica, referindu-se la Grigorie Teologul, a explicat că „lumea trecutului, prezentului și viitorului, există pentru totdeauna în Dumnezeu". Potrivit Evanghelistului, „în el era viață". Viața Divinului este cea mai adevărată, mai necondiționată și mai reală ființă, care își îmbrățișează toată supa și, mai mult, cu toată puterea dependenței de El. Crearea lumii, după Domnul, a constat în faptul că lumea ideilor, veșnic existentă în Dumnezeu,

Este, într-o formă sau alta, de neînlăturat din teologia modernă, iar aceasta este rațiunea de a fi și lucrările mele sofiologice. constructie. Ce găsim la această întrebare cea mai importantă din teologia Definiției? Pentru el, nici problema și nici legitimitatea încercării de a o rezolva pur și simplu nu există. Ideea mea despre Divina Sofia, ca legând și mijlocitor pe Dumnezeu și lumea, fără nicio considerație este declarată, în primul rând, „gnostică", și în al doilea rând, falsă, iar această judecată este o bază suficientă pentru respingerea ei. Cu această negare radicală, care pare de la sine înțeles, Definiției îi lipsește nici măcar o încercare de a-și da propria judecată pozitivă asupra acestei chestiuni. Acest mod de a acționa în raport cu problema cea mai arzătoare a teologiei moderne este un arbitrar dogmatic, căci este imposibil să faci față problemelor dogmatice numai prin bătaie de cap și interdicții (♦).

Doctrina Sophiei mai este numită lucrarea „dualismului reînnoit". Ce poate însemna asta? Înseamnă asta că refac doctrina răsăriteană a doi zei: binele și răul? Lío interpreta Sophia, Înțelepciunea lui Dumnezeu, ca pe un principiu rău, înseamnă să-mi atribui în mod deliberat ceea ce este atât de departe de gândurile mele, așa cum este cerul de pământ. Mai mult, a-mi atribui, alături de învățătura „noastre" despre Sfânta Treime, învățătura „despre Sofia, dar despre un alt Dumnezeu" este la fel de temeinic ca și pentru interpretarea ei în sensul dualismului

maniheic. După cum mărturisesc în toate scrierile mele, Sf. Sophia nu este Dumnezeu, ci Boya: esența în_ B.o^Ђ, perfect în g. Există Usiya în Sfânta Treime „un alt Dumnezeu”? Desigur, sarcina teologiei sănătoase, trinitare și sofiologică, este de a înțelege pe Usia-Sophia în Sfânta Treime, ca început al adevăratei consubstanțialitate, al vieții în treime și al revelației, pe Cel în Treime și Treime în Unul, nu numai în raport cu trinitatea ipostazelor heterodivine, dar și Ele adevărată trinitate consubstanțială în natură. Altfel, nu se dovedește dogma Treimii, ci triteismul, care este contrar doctrinei Sfintei Treimi și condamnat de Biserică. Conform simbolului atanazian, „cinstim pe unicul Dumnezeu în Treime și Treime în unitate sub Vpostul care se unește-și, sub ființa care se desparte... Dar Tatăl, și Fiul și Sfântul D / ha sunt una Zeitatea, gloria este egală, maiestatea coexistă. Ce este Tatăl, așa este Erupția, așa este Duhul Sfânt. Din punctul de vedere al Definiției, această doctrină ortodoxă a unei singure Zeități într-un Dumnezeu trinitar nu poate fi înțeleasă decât ca „o altă Zeitate”.

lumea spirituală, realitatea transformată într-o lume materială. Vladyka se referă la Grigore Teologul, care explică că toate dorințele, gândurile și acțiunile divine au o realitate mai mare decât gândurile și sentimentele unei persoane din afara conștiinței sale. Prin urmare, ceea ce este imposibil pentru o persoană - transformarea unei idei într-o lume materială - este posibil pentru Dumnezeu.

*) Las fără răspuns acea serie de presupuse contradicții din scrierile mele, care sunt adunate aici în legătură cu aceasta, nu pentru că nu pot răspunde la aceasta, ci pentru că consider că această polemică măruntă este lipsită de sens aici.

În dezvoltarea acestei gândiri generale, Definiția îmi atribuie că la mine „introducerea asistenței mediumului gnostic denaturează învățătura ortodoxă despre crearea lumii până la respingerea ei. Pentru St. Biserica învață că Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul Său ipostatic și prin Duhul Sfânt, negândind și nepermițând nici un mijlocitor și asistență aici. La mine, medierea gnostică întunecă mijlocirea divină (sic!) a Fiului și a Sfântului Duh, ne lasând loc activității amândurora. Voi începe cu faptul că formularea dogmei creștine despre crearea lumii este dată aici în mod inexact și ambiguu. Ce înseamnă că „Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul ipostatic și prin Duhul Sfânt, sau prin mijlocirea divină a Fiului și a Duhului”? Oare această formulă nu ne întoarce gândul la subordonat, tertulian-origenian, și mai departe și la cea ariană, conform căreia Dumnezeu creează lumea tocmai prin Fiul și Duhul Sfânt, care, în conformitate cu acest sens instrumental, sunt? nu mai este egal cu „Dumnezeu” în Divinitatea Ta? Sau Definiția, cu toată inexactitatea expresiilor sale, vrea de fapt să spună că Dumnezeu Tatăl creează lumea prin Cuvânt și prin Duhul Sfânt, deoarece aceasta corespunde cu adevărat învățăturii ortodoxe, și atunci se pune întrebarea, ce anume face asta adică, introdus de Definiție în miezul dogmei despre crearea lumii? Definiția nu reușește să observe că de aici începe adevărata problemă. Pentru mine, s, este îngăduit în sensul că Dumnezeu Tatăl, ca Primă Voie, „Creator al cerului și al pământului”, creează lumea pe baza chipului Său, care în Sfânta Treime

este revelată în Cuvânt și Duhul Sfânt și aceasta este revelația de sine. Zeitățile, sau Divina Sofia, nu sunt Începutul Creației, despre care se vorbește în Gen. Eu, eu si in Pr. Sol. VIII, 23. Prin aici înseamnă că al doilea și al treilea post participă la crearea lumii! Dumnezeu — Tatăl spune: să fie (prin Duhul Sfânt) cutare și cutare (Cuvântul, până la urmă). Evident, tocmai acest gând nu poate fi înțeles decât prin Definiția din cuvintele despre „Mijlocirea divină a Fiului și a Duhului Sfânt". Dar de ce mi se atribuie o „mediere gnostică", „un substitut al medierii Divine"? Dumnezeu și Sophia nu sunt două principii, ci un singur Dumnezeu, exact același - nici mai mult, nici mai puțin - ca Dumnezeu și Usiya, căci Usiya în revelație este Sophia.

II boti, ca urmare a tuturor acestei judecăți, alunecând cu adevărat peste abisul arianismului, Definiția se grăbește să concluzioneze că învățătura mea trebuie recunoscută ca „eretică ca doctrina gnosticismului antic, adiacent ereziei ariane și pentru toți. aceasta căzând sub condamnarea Sf. Bisericile de pe I, apoi pe Universul VI. Soboruri împreună cu alte false învățături eretice", într-un cuvânt, îmi atribuie un întreg catalog de erezii. Cu toate acestea, este periculos să arunci cu piatra în alt cuiva care se află el însuși într-o casă de sticlă. Imediat după această judecată inexorabilă, continuându-și acuzația, Definiția în sine nu mai alunecă doar pe marginea ereziei, ci cade direct în ea, săvârșind o grosolană eroare dogmatică. Și anume, citim în ea: „mai departe în definiția Sophiei, unde ea este numită „energia lui Dumnezeu" și unde Sophia, ca acțiunea lui Dumnezeu se identifică cu Dumnezeu Însuși, se repetă erezia barlaamiților, care, în contrast cu învățăturile Sf. Gree

"

Munții din Palama, energia Bosniei este identificată cu Dumnezeu Însuși, pentru care au fost condamnați de definițiile consiliilor locale K-lsky din 1347, 1352. Pur și simplu nu-ți crezi ochilor când citești aceste rânduri, în care dogma ortodoxă adoptată de Biserică în conformitate cu învățăturile Sf. Grigory Palamas, este atribuit adversarului său Barlaam, care tocmai a fost anatematizat pentru negarea sa (*). În istoria disputelor varlaamite

*) Învățăturile lui Barlaam și Akindin sunt anatematizate în sinodicul din săptămâna Ortodoxiei (text grecesc în Trinitatea Postului Mare, ediția ateniană din 1930, pp. 151-2, în traducere slavonă de F. Uspensky. Odesa, 1893, pp. . 30 - 38) în cinci anatematizări mah, și învățătura opusă a Sf. Grigore Palamas este mulțumit de cinci proclamații ale memoriei eterne (ibid.). Acest text mărturisește direct ceea ce ar trebui să știe fiecare teolog și arhipăstor. Diferența dintre cărturarii calamiților și varlaamitelor constă în faptul că cei dintâi, distingând în Dumnezeu forța invizibilului și a transcendentului de energiile cu care Dumnezeu se revelează, afirmă divinitatea și necrearea acestor energii și în acest sens. identifica energia cu Dumnezeu, distinge în El ó Θεδ ς și Θεότης. Dimpotrivă, Var-Laamites neagă însăși distincția dintre forță și energie în Divin, fie fuzionează, identificând forța și energie, fie recunoscând energiile ca fiind create, chiar stări subiective umane. Așa au înțeles ei

manifestarea Luminii Taborului, în timp ce palamiții au văzut aici manifestarea Divinului, adică, Dumnezeu însuși. Barlaamitii le-au reproșat palamitelor această doctrină a pluralității energiilor Divinului în politeism, palamiții le-au reproșat barlaamitelor arianismul și mesalianismul.

După cum se spune în sinaxarionul celei de-a doua săptămâni a Postului Mare, Varlaam „a învățat cu înțelepciune, ca harul comun al Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh și lumina veacului viitor, prin care cei drepți vor străluci ca soarele, pe care Hristos l-a prefigurat pe munte, urcând, și pur și simplu toată puterea și acțiunea unei zeități triple - πάσαν δύναμιν καί ενέργειαν și tot ce este în natura divină, diferit - χαί τδ διαβέρον δποσοϋν δποσοϋν δποσοϋν δποσοϋν δποσοϋν δποσοϋν δποσοϋως — este creat δποσοϋως δποσοϋς φτήσως ιστόν — είναι., ca și cum nu ar fi creat - există lumina divină și toată puterea și acțiunea - χαί πάσαν δύναμιν χαί ενέργειαν (nimic mai mult nu poate fi aplicat cu adevărat celor inerenti în mod natural lui Dumnezeu) în cuvinte și scrieri cu nume extinse și dvsbozhpi. În consecință, (2) învățătura lui Barlaamadi este anatematizată față de care Dumnezeu nu are energie naturală - ia - μόνην ουσίαν fivat - ca aceea, conform căreia „aceeași și complet indistinctă este ca o forță divină, la fel este și energia divină”, și conform învățăturii Sfinților și a înțelegerii Bisericii, „puterea în Dumnezeu și energia Lui esențială și firească nu se mărturisește” φυσικήν κούσου ενέργειαν. Și același GÂNDUL primește o expresie pozitivă în a-i face pe plac celor care mărturisesc credința în lupta cu trei posturi și „nu numai și din inimă, renna în esență - δκτιστον κατα τήν ούσίαν, și aici, dar și în termeni de energie - κατά τήν ενέργειαν - care poate

teologii moderni ar fi găsit destul de multe lucruri instructive pentru ei înșiși - în special, Sfântul Grigorie a fost acuzat de oponenții săi că a introdus politeismul în conceptul de energie a Divinității, la fel cum oponenții sociologiei din Sofia văd acum a patra postare. , apoi „un alt Dumnezeu”, etc. (*).

O înțelegere falsă a învățăturii mele despre Divina Sofia ca despre un alt principiu, non-divin sau altfel divin, în Dumnezeu sau împreună cu Dumnezeu, îl conduce pe autorul Definiției la o astfel de înțelegere: ii, ființe ale lui Dumnezeu, numite de el un original. începând cu Posturile Divine, căci prin aceasta ni se dă conceptul de Sophia-Usia, ca despre un fel de al doilea Dumnezeu, contrar învățăturilor Sf. Biserici. Acesta din urmă, după cum știm cu toții, privește ființa lui Dumnezeu și a celor trei divini

pot fi comunicate sfinților (ca lumina lui Tabor). Deci, mai întâi, se stabilește o distincție în zeitatea în trei etape: eforturile Sale și propriile Sale necreate, zeitatea fără energie și negarea existenței unei astfel de diferențe în Dumnezeu este anatematizat. Dar această energie în Dumnezeu, distinsă de esență, se identifică în același timp cu ea după divinitatea ei necreată, ca o revelație sofistică a sufletului. Această asemănare în necrearea divină a fost negat tocmai de către barlaamiți, cărora Definiția le atribuie astfel, ca erezie,

învățătura ortodoxă. Tocmai învățătura barlaamitelor este anatematizată (3) prin următoarele cuvinte: „înțelept încă cu ei și spunând că toată forța și energia naturală — a Dumnezeului post-natal al creației χτίστην. Iar aceasta se opune „după teologia divină inspirată a sfinților și a Bisericii, părerea evlavioasă: fiecare forță și energie naturală a Zeității triple este necreată”. Încă anatematizată (5) este învățătura celor care consideră posibilă folosirea numelui Divinității τή; θεότητο; numai kt. forță divină, dar refuză să o aplice energiei divine, pentru învățătura Sfinților și a Bisericii, dând mărturie despre singura Divinitate a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, vorbesc despre Dumnezeire în același mod atât în relație cu forța și energia. În fața tuturor acestor definiții ale Bisericii, cum sună definiția, atribuindu-i tocmai lui Barlaam ideea ortodoxă a divinității forței și energiei și venerând ca o erezie, condamnată de concilii, însăși doctrina pe care ei au proclamat-o? ca adevărat

*) Aici, de altfel, se reamintește și „închinarea numelui”, dar în cazul căruia par vinovat și de eunomianism. Este mai bine să nu ne amintim aici această poveste tristă, care este încă în memoria multora. Raționând dogmatic, trebuie spus că, în primul rând, cele trei rapoarte prezentate de Sf. Sinodului (domnul Anthony, A. Nikon, prof. Troitsky) fiecare vorbește diferit între ei, exprimă trei puncte de vedere diferite, inconsistente din punct de vedere dogmatic. În al doilea rând, disputa dogmatică, în esență, nu numai că nu poate fi considerată încheiată, ci nici măcar nu a început. În Catedrala din Moscova, în subdepartamentul de sectarism, sub președinția arh. Teofan, cunoscut ca un susținător al gloriei numelui, întrebarea a fost îndreptată către investigație dogmatică, sau, mai degrabă, cercetare.

turma nu ca două, ci ca o singură ființă originară a lui Dumnezeu, adică. Începutul divin” (urmat de confirmarea gândirii pe baza textelor biblice). „La urma urmei, este absolut fără îndoială că numai Dumnezeu, ca o singură Ființă Divină, poate fi un început original, care este natura divină în învățătura noastră creștină în întreaga Sfântă Treime, precum și fiecare post separat.”

Atribuindu-mi ideea, complet străină pentru mine, că Divina Sophia este „un alt Dumnezeu”, Definiția încearcă să exprime dogma corectă despre Divina Treime, dar în același timp este complet încurcată în inexactități. Mi se reproșează că o recunosc pe Usiya-Sofiya drept „un început original împreună cu imnuri divine”. Dacă aceasta este înțeleasă în așa fel încât în Sfânta Treime consubstanțială disting trei ipostaze și o singură esență, atunci urmăresc aici învățătura directă a Bisericii (vezi mai sus). De asemenea, disting în Dumnezeul unic trei postări separate („dedesubtul posturilor de îmbinare”). Într-un anumit sens, se poate spune că atât cele trei posturi, cât și o singură natură există „alături” una cu cealaltă, dar această „ținută de” este doar neputința limbajului nostru de a exprima în același timp atât trinitatea în unitate, și unitatea în trinitate, și consubstanțial și unitatea Dumnezeu. Și, desigur, această distincție nu este doar rodul abstracției noastre mentale, ci corespunde și realității divine, deși nu se pretează schemelor noastre raționale, care se sparg (♦).

Pentru a depăși toate aceste dificultăți ale gândirii, Definiția folosește expresii care nu sunt deloc obișnuite în terminologia teologică și în esență ambigue. Tocmai distincția posturilor tripartite, cu unitatea naturii, este cea care se cufundă într-un „un singur original, adică principiul Divin”. Ce poate însemna acest concept de „un principiu” atunci când este aplicat Sfintei Treimi, care este necunoscut teologiei? Introduce aceasta în dogma trinitariană primatul occidental al esenței asupra posturilor? Mai mult, acest concept de „început original” este explicat ca „Dumnezeu, ca o singură ființă divină, care este natura divină în Sfânta Treime în învățătura noastră creștină”. În această definiție de neînțeles se poate vedea doar o nouă confirmare a acelui impersonalism non-ortodox în care se încadrează involuntar Definiția însăși. Acesta este cel care transformă Persoana divină triună și consubstanțială într-una impersonală, într-un „început sau natură”, cu o altă comparație: „natura divină în întreaga Sfântă Treime și deci fiecare post separat”. Această ultimă juxtapunere a naturii și a fiecăreia dintre poststări nu explică, ci doar încurcă problema și mă simt că ies neluminat de o definiție atât de vagă. Critica la adresa sofiologiei mele se termină cu faptul că am înțeles-o pe Sophia ca o „ființă divină specială” (fără a explica ce înseamnă exact „ființă” aici): „Sophia este interpretată ca o altă (?) ființă divină, alături de esență. lui Dumnezeu, care contrazice învățătura ortodoxă despre Sfânta Treime. Ultima propoziție, desigur, necesită dovezi. Dumnezeul triplu are o singură Forță sau ființă, consubstanțială - așa este câinele ortodox-

*) Vezi capitolele mele despre Trinity.

mat. Întrebarea este dacă în Usii Sfânta Treime este gândită ca „o altă ființă”? Și dacă nu, atunci nu este cazul nici la Sophia, deoarece ea este identică cu Ousia, deoarece auto-revelația ei este în Dumnezeu. Întreaga neînțelegere vine din faptul că „Definiția” (deci: adică ca decretul lui Mt. Serghie) se poticnește de gândul .. că Usiya-Sophia în Dumnezeu îl iubește și pe Treitul Dumnezeu, deși într-un mod special de iubire, și anume nepoștal. Totuși, în felul său, ea întruchipează și adevărul că Dumnezeu este iubire. Cu o serie întreagă de texte biblice și ecleziastice, am arătat în răspunsul meu către domnul Serghie că exact așa este. Biserica pentru a învăța despre diferite imagini. iubire în luptă; acolo ești tu, iar opoziția raționalistă față de acest gând mărturisește că axioma generală: Dumnezeu este Iubire, este limitată în puterea sa de acești teologi, deoarece nu este aplicată de ei la Divina Usia-Sophia. Conform afirmației lor, Dumnezeu-Iubirea are esența Sa, Usia-Sophia, la început nu a iubirii, ci a unui fel de posesie materială, exterioară, idee care este cea mai mare contradicție din doctrina lui Preev. Trinitate, ca Iubirea. Dimpotrivă, în Dumnezeu totul este iubire și nu există nimic care să nu participe la iubire. Noțiunea de posesie venoasă, străină de reciprocitatea iubirii, așa cum este aplicată Sfintei Treimi, este contradictorie și blasfemioasă. Dumnezeu este iubire nu numai în sensul că conștiința Sa personală de sine este o iubire triplă, Unul în Treime și Treime în Unul, dar ființa Sa naturală este iubire, este determinată de iubire. Cu alte cuvinte, faptul că Dumnezeu o are pe Usiya-Sophia înseamnă că El o iubește, sau

Se iubește pe Sine în ea într-o auto-revelație în trei etape (mai mult, tocmai această auto-revelație în trei etape este cea care eliberează această iubire și pentru El însuși din toată iubirea de sine, dimpotrivă, o face sacrificială de lepădare de sine). Dar nici Usiya nu este un lucru mort care aparține începutului posesiunii externe - să nu fie această blasfemie...! – căci la ea se extinde și tărâmul iubirii divine, și ea este iubire, adică iubește, deși într-un mod special al iubirii neemoționale. Imaginile iubirii pot fi însă mult diferite, același început al iubirii diferă în imaginea poststatală, după caracterul poststadiilor (Tatăl, Fiul,., Duhul Sfânt) și în cel non-poststatal imaginea dragostei mustață-sophia. Pe baza numeroaselor mărturii ale Bisericii, este absolut necesar să se afirme posibilitatea și existența diferitelor imagini ale iubirii fără post, în special, de exemplu, creația față de Creatorul ei.

Revenind la întrebarea întrupării, Definiția declară că „trebuie inevitabil., am fost, eu, tabelul (!1) cu definiția Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon.” Ca răspuns la această ciocnire imaginară, mărturisesc cu toată responsabilitatea înainte. Biserica lui Hristos că toată hristologia mea în Mielul lui Dumnezeu, așa cum ar trebui să fie clar pentru orice cititor fără prejudecăți, se străduiește să fie tocmai teologia Calcedoniană, este impregnată de patosul dogmei calcedoniene, în ea vede tocmai cea mai înaltă înțelepciune a hristologiei. Acest lucru poate fi simțit pe deplin de cineva care este familiarizat cu toată controversa împotriva acestei dogme din teologia protestantă și cu cea mai recentă negare a ei. Și dacă afirm că definiția calcedoniană lasă loc unor clarificări dogmatice ulterioare, atunci aceasta indică doar venerația mea pentru această dogmă, în care văd nu numai definiția deja dată, exprimată în

patru negative, dar și boabele unei definiții pozitive, nedate la consiliu însuși. Dar nici un singur conciliu ecumenic nu a pretins vreodată caracterul exhaustiv al definiției sale, ci a lăsat loc pentru dezvăluirea ulterioară a dogmei, atât la noile concilii, cât și în mișcarea dogmatică generală a gândirii, și în niciun caz nu a stabilit principiul imobilității dogmatice. Iar cuvintele de batjocură la faptul că „mi atribui onoare” și așa mai departe, înțelegerea dogmatică a dogmei de la Calcedon, le percep doar cu nedumerire nedumerire. În ceea ce privește ideea mea principală că unirea a două naturi într-un singur postasis al Logosului nu poate fi înțeleasă mecanic ca deus ex machina, ci presupune o corespondență inițială sau o corelare ontologică a ambelor naturi, Sofia Divină și creatul, nu găsesc altceva decât următoarele afirmații nefondate: „nu se poate vorbi despre vreun moment sofian (?), deoarece cu o percepție directă, adevărată și clară a dogmei calcedoniene, nu există loc nici pentru Divinul, nici pentru Sofia creată”. Adevărat sau fals este filosofia mea, dar în acest caz problematica și argumentația mea rămân pur și simplu de neînțeles sau neauzite și nu pot trimite cititorul decât la „A. B." În locul unui asemenea ecou, se repetă din când în când afirmația despre Sophian în învățătura „sens gnostic” și totul se termină cu următoarea judecată: „Bulgakov împărtășește părerile eretice ale lui Apolinar, condamnat de Sinoadele II și VI ecumenice”. (Desigur, un prilej convenabil aici este

interpretarea mea pur istorică a doctrinei lui Apollinaris, pe care o înțeleg nu în sensul de „apolinarism”, ci în sensul dogmei calcedoniene). Iată următorul pasaj din Mielul lui Dumnezeu: „Ceea ce în om este duhul său omenesc, care a pornit de la Dumnezeu, că în Hristos este Logosul pre-etern, al doilea post al prev. Treime"; Acest gând este acuzat de mine ca fiind apolinarism, ca „gândire copleșitor de non-ortodoxă”. Înainte de această judecată, mă opresc din nou cu cea mai profundă uimire: în calitățile „gândirii complet neortodoxe” (viziuni eretice ale Apollinariei, condamnate Sinoadele II și VI Ecumenice), principalele dogme, compuse din însăși inima hristologiei ortodoxe. și repetat de trei ori: pentru IV, VI, în IV, V, pentru IV, V, pentru IV, pentru IV, pentru IV, pentru IV, pentru IV, pentru IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, IV, V, , VI Catedrale ecumenice. Această definiție dogmatică sună astfel:

... „mărturisim tot atât de desăvârșit în Divin și același desăvârșit în umanitate, adevăratul Dumnezeu și adevăratul om, același din sufletul și trupul rațional - έχ ψυχής λογικής και σώματος - consubstanțial cu noi în umanitate ... unul și același, dar Domnul Hristos, Fiul singurului născut în două naturi - - έν δύο φύσεσιν, necontopit, neschimbător, nedespărțit, nedespărțit de cunoscut... păstrând în același timp proprietățile fiecăreia dintre naturi, unite în o singură persoană și într-o singură postasis - εις εν π μόσωπον καί μίαν ύποστασιν, Nu împărțit sau despărțit în două persoane, ci unul și același Fiu Unul-Născut, Cuvântul lui Dumnezeu, Domnul Isus Hristos.

Deci, învățătura dogmei calcedoniene este tocmai aceeași care este cuprinsă în cuvintele pe care le-am citat și care

care este recunoscut de Definiție ca neortodox. Aici este stabilită o singură persoană, sau post, Logosul, în Dumnezeu-Omul, care are (postază) două naturi, „Divinitate perfectă” și „umanitate perfectă”, iar aceasta din urmă este definită în mod absolut precis ca trup și sufletul rațional. e. fără o poștă umană specială, sau, ceea ce este la fel, spiritul uman, care este înlocuit de postura Logosului (sufletul nu este un spirit, ci o forță care animă corpul uman). Desigur, terminologia epocii lasă aici o anumită nedeterminare, care însă este suficient eliminată printr-o explicație ulterioară privind inadmisibilitatea a două Posturi din cauza unității Postului Omului-Dumnezeu.

Același gând îl găsim în definiția Sinodului al V-lea Ecumenic, al II-lea de la Constantinopol: în canonul al IV-lea, cei care, afirmând dualitatea persoanelor („nestorianismul”), „nu mărturisesc unitatea lui Dumnezeu Cuvântul în trup. , inspirate de un suflet raţional şi gânditor” sunt anatematizate.— -ηρ'ος air-la. έμψυχομένην ψυZ'4 λογιχ« χαΐ νοερά (*), prin conjuncție sau prin postasy. Aici este chiar mai clar decât formula Sinodului al IV-lea exprimă ideea că natura umană în Hristos, constând din carne inspirată de un suflet rațional, nu are propria ei persoană specială sau postasis (sau, în terminologia pe care

o folosesc, spirit) . "Sf. Biserica mărturisește unitatea lui Dumnezeu Cuvântul cu trupul după alcătuire - χατά σύνδεσιν, care este după postasis - χα®' υπόστασιν. În canonul episodului 5, condamnarea se repetă pentru cei care nu recunosc că Dumnezeu Cuvântul a fost unit cu trupul după post, sau o singură persoană (cf. textul canonului 8). În sfârșit, același gând îl găsim în definiția Sinodului al șaselea ecumenic, III de la Constantinopol, care reproduce în partea corespunzătoare definiția Sinodului al IV-lea.

Astfel, învățătura Bisericii este că „plinătatea” naturii umane, percepută de Domnul, se extinde numai asupra trupului și sufletului (rațional), dar nu include spiritul ipostatic, care este Însuși Logosul. Și învățătura opusă, pe care Definiția vrea să o prefadă drept ortodoxă, este anatematizată drept nestoriană. Acesta este gradul de claritate dogmatică.O definiție care denunță atât de ușor ereziile imaginare.

Totuși, ceea ce nu poate fi asumat decât pe baza locului citat, se dezvăluie cu toată certitudinea în expunerea ulterioară a Definiției, unde citim: „în învățătura ei despre unirea a două naturi în Hristos, Biserica exprimă credința. că întreaga natură umană se desprinde din trup, suflet și spirit, dar în așa fel încât rezultatul este o singură Persoană Divină. Ceea ce se pretinde aici ca învățătură ortodoxă este nestorianismul clasic, doctrina συνάφεια a două persoane, divină și umană, în Hristos: „duhul” uman - desigur, post-stat, căci spiritul nu există fără - post-stat, - se unește cu spiritul divin, adică Logosom, într-o singură persoană divină. Este

♦) Apropo, σάρζ έμψυχομενη este expresia obișnuită a lui Apollinaris.

tocmai erezia care a fost respinsă la Consiliul de la Chalkitson în următoarea sa definiție:

„Mărturisim... pe Același Hristos, Fiul, Domnul, Unul Născut, în două firi... cunoscut... nu în două persoane împărțite sau împărțite, ci unul și același Fiu și singurul născut Dumnezeu Cuvântul”.

Și apoi același lucru s-a repetat pe universurile V și VI. catedrale. „Definiția”, însă, ca și în chestiunea Luminii Taborului, trece drept învățătură ortodoxă cea mai pură erezie nestoriană, condamnată de Biserică, și se mai afirmă că, negând aceasta din urmă, Bulgakov „nu împărtășește această credință. a Bisericii noastre" *).

Imediat după ce sunt acuzat că afirm acceptarea naturii umane de către Logos, mi se atribuie deja că vorbesc „nu despre întruparea Logosului, ci despre întruparea Sofiei”: „nu Dumnezeu a fost cel care a diminuat. în el la chip de sclav, dar numai Sophia și Preacurata Născătoare de Dumnezeu au devenit astfel receptacul nu al Fiului lui Dumnezeu, ci numai al aceleiași Dumnezeiești Sofia. Astfel, se dovedește că acolo unde trebuie să fiu acuzat de apoliparianism, sunt vinovat de întruparea ipostatică a Logosului, iar acolo unde sunt supus judecății pentru sofianism, sunt acuzat că am negat întruparea Logosului, care

este înlocuită de întruparea Sophiei. Și aceste două acuzații, contradictorii una cu cealaltă, sunt pe aceeași pagină, ideea întrupării Logosului poststatal, care a unit în Sine natura divină și umană, conform dogmei calcedoniene. Întreaga particularitate a sofologiei mele constă numai în faptul că interpretez aceste două naturi în Dumnezeu-omul ca fiind Sophia cerească, natura divină și Sofia creată, creată după chipul Celui Ceresc și pe temelia Ei.

În plus, mi se atribuie o atitudine critic arogantă față de autoritatea Sinodului VI Ecumenic pe baza unui pasaj din A. B., care nu se referă în niciun caz la definiția sinodului, ci la unul dintre particularitățile polemicii dogmatice care l-au precedat și, ceea ce este cel mai important aici, nu a intrat în definiția dogmatică a Sinodului al șaselea. În același timp, pasajul citat este interpretat greșit în sensul că

*) Totuși, într-un alt loc al Definiției, unde se cere să mă acuze de apolinarism, se exprimă un cu totul alt punct de vedere asupra uniunii interstatale, apropiindu-se de Biserică. Aici se spune: „în ciuda faptului că doctrina unirii a două naturi într-un singur post divin a fost în Biserică chiar înainte de Apollinaris și a fost găsită în toate simbolurile antice, începând cu așa-numitul ayao-stolsky. ” Aparenta contradicție cu cele de mai sus poate fi explicată și prin faptul că pentru Definiție „spirit” și „post” par a fi ceva diferit și separabil. Prin urmare, afirmând prezența în Dumnezeu-omul, alături de Spiritul Divin, a unei ființe umane deosebite, alături de suflet și trup, crede că cu două duhuri poate exista un post. Dar aceasta înseamnă o asemenea necunoaștere a naturii ipostatice a spiritului, cu care este în general dificil să începem chiar să luăm în considerare „uniunea ipostatică”.

prin „viața spiritului” mă refer la Sophia (care este exact ceea ce nu este prezent în acest caz), și apoi „respingând definiția amintitului Sinod Ecumenic (să ei, pronunțând o astfel de acuzație, să indice în mod responsabil: unde și când , cu ce cuvinte?), „înlocuiește-l cu învățătura sofiană de tip nou inventat”. Este regretabil să afirm în Definiție o astfel de metodă de acuzare, care se bazează pe atribuirea mie a nevăzutului.

Din anumite motive, încercarea mea de interpretare teologică a Înălțării Domnului provoacă cea mai mare indignare a Definiției. Inutil să spun că mărturisesc ferm și fără îndoială dogma Înălțării Domnului și Mâna dreaptă a Părintelui Sidniei. Cu toate acestea, este imposibil să nu admitem că adevărul dogmatic conținut aici este exprimat în simboluri antropomorfe, care nu permit interpretarea directă și literală pentru ele însele; acest lucru a fost deja mărturisit cu suficientă forță de Sf. John Davitsky, care spune următoarele despre Mâna dreaptă a Tatălui Scaunului: „Spunând că Hristos s-a așezat trupește la dreapta lui Dumnezeu și a Tatălui, înțelegem partea dreaptă a Tatălui nu în sensul spațiului. Căci cum poate infinitul să aibă un spațiu în partea dreaptă? Partea dreaptă și partea stângă sunt bunurile a ceea ce este limitat. Prin partea dreaptă a Tatălui, înțelegem slava și cinstea, în care Fiul lui Dumnezeu, ca Dumnezeu și consubstanțial cu

Tatăl, rămâne înaintea veacurilor și în care, întrupându-se în zilele din urmă, stă de asemenea într-un modul trupesc după proslăvirea cărnii Sale ”(Kr. izv. drepturi, credință, IV, capitolul II). Dar, așa cum „Scaunul din dreapta Tatălui” nu poate fi înțeles în sensul spațiului, tot așa „coborârea din cer” și „înălțarea la cer” nu pot fi înțelese spațial (astronomic), deși Înălțarea este simbolizată în imagini spațiale.

Se ştie că chestiunea Înălţării şi Mâna dreaptă a Părintelui Şederii Íidextera Patrie") a fost supusă unei discuţii speciale în epoca Reormatizării în disputele euharistice, în special între calvinism şi luteranism. Dar această problemă teologică pentru Definiție pur și simplu nu există și „nu reprezintă nicio antinomie (*):” dogma ascensiunii nu este mai puțin luminoasă și acceptabilă decât orice dogmă a doctrinei noastre. Dar întrebarea nu este deloc despre acceptabilitatea sau inacceptabilitatea dogmei Înălțării Domnului, ci despre înțelegerea ei teologică, pentru care noțiunea de dispariție a lui Hristos din câmpul de vedere al apostolilor prin ridicarea lui la înălțime este prin nu înseamnă suficient: dogma se referă nu la o dispariție empirică, ci la o îndepărtare ontologică din m ira coborâtă din ceruri a Mântuitorului, care s-a înălțat din nou la cer. Și aici, în primul rând, este necesar să corectăm distorsiunea dogmei „luminoase” a Înălțării, care este permisă în Definiție. Aici scrie: „pentru că

♦) Antinom nu este nicidecum la fel cu contradicția, așa cum pare să gândească Definiția. Contradicția mărturisește o eroare logică a gândirii care necesită corectare, în timp ce antinomia mărturisește prezența unei limite pentru gândire, care trebuie, cu egală forță și deplină responsabilitate, să afirme propozițiile antinomice. Cu toate acestea, în doar câteva rânduri, Definiția transformă antinomia într-o „contradicție”.

tot creştinismul istoric (?) a recunoscut întotdeauna că Domnul S-a înălțat la cer nu prin Divinitatea Sa, prin care El rămâne mereu în cer cu Dumnezeu Tatăl, ci prin umanitate și că în umanitatea Sa S-a înălțat tocmai ca un om complet – în Sufletul și trupul Său (*), și prin această slăvită Mar, învierea și înălțarea trupului și a sufletului Său, El S-a înălțat și rămâne la dreapta Tatălui Său...

Să trecem la analiza conținutului acestei definiții dogmatice.

Ideea principală, a lui este o diviziune pur „nestoriană” a Divinității și Omenirii în Hristos, aplicată în acest caz interpretării Înălțării lui Hristos. În primul rând, aflăm că „Domnul S-a înălțat la cer nu prin dumnezeirea Sa, prin care El rămâne mereu în ceruri cu Dumnezeu Tatăl”. Deci, este zadarnic să ne învețe prin simbolul credinței despre Fiul lui Dumnezeu, „coborât din cer”? Așadar, ar trebui să ne gândim, urmându-l pe Pavel din Samosata și alți modaliști, că Isus nu a fost un om-Dumnezeu în care „toată plinătatea Dumnezeirii sălășluiește în trup”, ci doar un om pe care s-a sprijinit puterea lui Dumnezeu? Sau, urmând învățătura „nestoriană”, suntem sortiți să credem că omul Isus a

fost doar, ca să spunem așa, locul prezenței Fiului lui Dumnezeu, întâlnirea și unirea a două persoane: Logosul ceresc și cel pământesc. Iisus? Deci nu trebuie să urmăm învățăturile Sf. Pavel (Fil. II, 6-8) despre umilirea Fiului lui Dumnezeu, care este, într-un anumit sens, o transcriere inspirată divin a formulei: „coborât din cer? Aici, Definiția introduce o condamnare direct eretică, deja falsă din partea Bisericii, o doctrină care împarte naturile (contrar formulei calcedoniene: „despărțirea inferioară, unirea inferioară”) și negând astfel unitatea Dumnezeului-Om, autenticitatea Ascensiunea Sa și, în această măsură, întruparea însăși. Desigur, atunci când prezentăm dogma Întrupării, nu trebuie să uităm că coborârea Logosului din cer este legată și de o anumită inseparabilitate a Lui de Sfânta Treime (aceasta este însăși inima dogmei kenozei Fiul), dar numai aceasta arată că dogma Înălțării nu este deloc așa, simplă („luminoasă”), așa cum i se pare Definiției.

Daunele aduse dogmei hristologice generale a Întrupării includ, inevitabil, nu mai puține daune aduse dogmei Înălțării lui Hristos. Despre acesta din urmă se spune că Hristos S-a înălțat „nu prin Divinitatea Sa, pe care El rămâne mereu în ceruri cu Dumnezeu Tatăl, ci prin omenire” (*♦).

♦) Dacă, la denunțarea mea în „Apolinarism” (vezi mai sus), s-a declarat cu totul neortodox!, părerea că omenirea este reprezentată în Hristos doar prin suflet și carne, fără spiritul uman postum, care este înlocuit de Logos. , atunci aici, desigur, este dată este tocmai această înțelegere a umanității lui Hristos, ca fiind alcătuită din carne și duh. Atât de șubredă și instabilă este teologia Definiției.

**) În alt loc se spune: „nu (nu) se împărtășește trupul cu El în scaunul Său de la dreapta lui Dumnezeu Tatăl. Și este cu atât mai de neînțeles și mai ciudat că pentru șederea Sa spirituală în ceruri, înălțarea Lui trupească acolo, transmisă nouă în trei cărți ale Noului Testament (Marcu XIV, 19; Luca XXIV, 50; D.A.

O astfel de concluzie este firească, întrucât Definiția neagă de fapt coborârea din cer și, în consecință, întruparea. Dar trebuie doar să fim pe deplin conștienți de faptul că o astfel de învățătură despre Înălțare se opune direct cuvintelor Domnului Însuși, Care vorbește în numele întregii sale bărbății dumnezeiești, adică nu numai umanității, așa cum poate crede Definiția, ci de asemenea Divinitatea s-a unit cu el postatali.într-o convorbire de adio: „Mă duc la Tatăl”. Cine sunt eu, de la fața căruia vorbește Domnul? Când negăm întruparea directă a Logosului în Definiție (vezi mai sus), când negăm Înălțarea întregului Dumnezeu-om, cu Înălțarea limitată doar de natura Sa umană, acest Sine trebuie atribuit prin definiția non-storiană „Eul” uman în Dumnezeu-omul, necunoscut Bisericii: trebuie să se înalțe la cer la un alt Sine Divin, care, prin definiție, locuiește întotdeauna în cer și nu coboară pe pământ. Atunci să asculte cuvintele ulterioare ale Omului-Dumnezeu, Cuvântul Întrupat însuși: „Și acum, Părinte, slăvește-mă împreună cu Tine însuți cu slava pe care am avut-o cu Tine înainte de întemeierea lumii” (Io. XVII, 5)). „Vin la tine, Sfinte Părinte” (II) .. „Părinte!

pe care Mi i-ai dat, vreau să fie cu Mine acolo unde sunt Eu, ca să vadă slava Mea pe care Mi-ai dat-o Tu, pentru că M-ai iubit înainte de întemeierea lumii” (24). Ot, ce chip sunt eu, iubit și slăvit de Tatăl înainte de întemeierea lumii, zice Domnul? Este într-adevăr în numele omului, „Nestorian” I? Definiția adaugă cu insistență că Hristos „în umanitatea Sa S-a înălțat ca om deplin, în sufletul și trupul Său”. Trebuie spus că această explicație se remarcă nu numai prin inexactitate, ci și printr-o ambiguitate deliberată, atât de mult încât a mea poate fi înțeleasă direct în două sensuri opuse, în funcție de faptul că Definiția provine dintr-o doctrină dihotomică sau trihotomică a omului, sugerează - fie în două părți - din suflet și trup - compoziția sa sau tripartită: din spirit, suflet și corp. În primul caz, afirmarea Definiției înseamnă că în Hristos a existat un om ipostatic complet, ținută cu Logosul ipostatic, adică erezia „nestoriană”, συνάβεια a lui Dumnezeu și a omului în Hristos, un complex, în două părți. ipostază. Iar aplicat la Înălțare, aceasta înseamnă că omul în Hristos, în toată plinătatea compoziției sale umane, s-a înălțat la cer pentru a se uni cu Logosul de acolo. Într-un alt loc, Definiția, este adevărat, exprimă, după cum am văzut, ideea compoziției tripartite a omului, din spirit, suflet și trup, și deci definiția acestei compoziții ca fiind în două părți, care găsim aici, este o contradicție, sau cel puțin o inexactitate. Totuși, în ciuda acestei contradicții, gândul și intenția Definiției în acest caz sunt destul de clare: vorbim despre compoziția deplină a omului în Dumnezeu-omul și despre ascensiunea la

Eu, 9) nu aveam nevoie și nici un sens real, căci Duhul pentru sosirea Sa (!) la Dumnezeu nu are nevoie de procesul de ascensiune spirituală - nu la Tatăl la cer, dar nimeni nu știe unde (?!) „Și din nou: de profesorul Bulgakov” învățătura dogmatică a Bisericii voastre că Hristos S-a înălțat la Tatăl Divin prin trupul Său glorificat al întrupării este respinsă definitiv și distinct.

cerul acestui gras. Așadar, o altă posibilitate de înțelegere a acestui loc, și anume, așa cum învață Ortodoxia în definițiile Sinodului IV și a altor Sinoduri ecumenice, adică despre prezența doar a unui suflet și trup omenesc în Dumnezeu-omul, nu poate fi admisă aici, întrucât se afirmă direct aici că „în umanitatea Sa Hristos S-a înălțat tocmai ca un om complet”. Deci, schema teologiei Înălțării, conform Definiției, este următoarea: în rai. rămâne Logosul, care nu s-a coborât din cer, și se înalță la cer un om, care nu a fost niciodată în ceruri (și toate acestea sunt în contradicție directă cu IO. II, 13: „nimeni nu s-a suit la cer, de îndată ce Fiul Omului, care a coborât din cer, care există în rai”. „Și prin aceasta, slăvit în învierea și înălțarea Sa, în trup și în suflet, El a șezut și rămâne de-a dreapta Tatălui Său.” Acesta este sfârșitul întregii teologii a Înălțării în Definiție, care se opune teologiei mele – deși imperfecte. Dar ce poate însemna aici în limbajul teologiei și metafizicii acest scaun trupesc de la dreapta lui Dumnezeu Tatăl, adică în Duhul absolut? Deja din St. Ioan Damaschin Definiția ar putea învăța că nu poate fi luată literal, ci trebuie explicată, ca să spunem așa, tradusă în limbajul teologiei. Ce este dextera Patris, ce înseamnă „Înălțarea” și „Scaunul” mâna dreaptă a

Tatălui? Pentru definiție pare „luminoasă” și clară și îi lipsește chiar și o încercare de a exprima dogma teologic.

Problema teologică a dogmei Înălțării constă în conjugarea antinomică, pe de o parte, a îndepărtării din lume, „înălțare”, și, în același timp, a rămânerii în lume, a menținerii unei legături cu aceasta. Această expresie în prezența simultană a poveștii Înălțării în rândul evangheliștilor dl. şi Lc. și promite că va fi cu ei în toate zilele până la sfârșitul veacului cu Mo. (în lipsa unei povești despre Înălțarea din Io). Aceeași antinomie se exprimă și în condacul sărbătorii, la care se referă și Definiția: ... „Tu te-ai înălțat în slavă, Hristoase Dumnezeul nostru, nu pleca, ci rămâne necruțător”... Antinomia dogmei este a exprimat, mai departe, prin aceea că „Înălțarea la cer și scaunul Tatălui” nu poate fi înțeles ca o definiție spațială sau „loc” (după cum, conform Definiției, și Calvin interpretează acest lucru), pentru că Dumnezeu este mai presus de spațialitate, si in acelasi timp inseamna indepartarea – in plus, este trupeasca – din aceasta lume. Antinomia dogmei constă mai departe în faptul că în sânul Sfintei Treimi, întrucât „Dumnezeu este Duh”, nu există loc pentru prezența trupească, în special, „mâna dreaptă” a Tatălui și, în același timp, , dogma include în mod necesar tocmai așa. Mai departe, „șezatul la dreapta Tatălui” ceresc este unit cu prezența euharistică tainică a lui Hristos pe pământ în Sfintele Daruri, precum și în general cu prezența Sa spirituală în Biserică, prin puterea Duhului Sfânt. . În cele din urmă, îndepărtarea din lume în trecătoare este doar temporară, deoarece în parusie Hristos se întoarce în lume în același chip, locuind pentru totdeauna și în măruntaiele Sfintei Treimi. Sarcina teologiei Înălțării este de a combina toate aceste definiții antinomice într-un sistem complex de concepte teologice, ceea ce încerc să fac – în bine sau în rău – să fac. Este treaba criticii teologice să evalueze această încercare. Pentru Definiție, totuși, toate aceste probleme teologice nu există deloc. Ea ca o definiție teologică exhaustivă

Diviziunea învață despre „înălțarea la cer a cărnii umane a lui Hristos”, fără măcar a încerca să explice ce ar putea însemna aceasta pentru gândire, cum ar putea fi realizată prin ea. Doctrina mea nu este doar batjocorită pur și simplu, dar sunt și acuzată că am învățat despre dezincarnarea lui Hristos. Aici trebuie să se confrunte nu numai cu o lipsă de înțelegere, ci și cu o totală insensibilitate teologică față de problema în sine. O soartă asemănătoare a avut și ideile mele referitoare la teologia euharistică. Desigur, pentru Definiție nu există toată acea luptă veche de secole în jurul problemelor teologiei euharistice, care, în special pentru teologia ortodoxă, a avut drept consecință infectarea cu teoria latină a transsubstanțialității. Ideea mea generală este că Domnul se întoarce pe pământ în Divina Euharistie, este îmbrăcat cu Trupul Său slăvit și în ea include în mod tainic elementele Euharistiei, Sf. Darurile, pentru comuniunea spirituală și trupească, sunt privite în așa fel încât „nu există nicio umbră a unor astfel de idei în învățătura Sf. Biserica”, iar aceasta este „fantezia unui teolog prea înțelept”, care „nu are nimic în comun cu învățăturile întregului creștinism istoric”.

După ce a pervertit, după cum am văzut, dogma Înălțării, Definiția continuă la o perversiune a dogmei celei de-a Doua Veniri, care este exprimată în Crez în următoarele cuvinte: „și haitele viitorului cu glorie să judecă pe vii și pe morți și împărăția lui nu va avea sfârșit.” Aici vorbim despre noua întoarcere a lui Hristos în lume și despre domnia Sa în lume. Această idee este explicată în profețiile Noului Testament ca o transformare a acestei lumi, apariția unui „cer nou și a unui pământ nou”, coborârea din cer a Ierusalimului Ceresc, în care Domnul va trăi împreună cu Umanitatea Sa. „Și am văzut un cer nou și un pământ nou, căci cerul cel dintâi și pământul dintâi trecuseră și marea nu mai era. Iar eu, Ioan, am văzut cetatea sfântă a Ierusalimului, nouă, coborând de la Dumnezeu din ceruri, pregătită ca o mireasă împodobită pentru bărbatul ei. Și am auzit un glas tare din cer, care spunea: Iată, cortul lui Dumnezeu este cu oamenii și El va locui cu ei; vor fi poporul Lui... Și m-a înălțat în duh pe un munte mare și sfânt și mi-a arătat cetatea cea mare, Ierusalimul sfânt, care s-a pogorât din cer de la Dumnezeu... Nu am văzut templu în el, căci Domnul Dumnezeul Atotputernic este templul lui și Mielul... Și nimic nu va mai fi blestemat, ci tronul lui Dumnezeu și Mielul vor fi în el și slujitorii Lui Îi vor sluji” (Apoc. XXI, 1-3, 10). , 22; XXII, 3-4).

Din cele de mai sus, este clar că viitoarea Împărăție a lui Hristos va fi pe pământul transfigurat, în orașul Ierusalim coborât din cer pentru popoarele care își vor aduce acolo „slava și cinstea”; într-un cuvânt, Împărăţia lui Dumnezeu pentru făptură se va împlini în această lume, „pe pământ”. Ce găsim despre asta în Definiție? Și iată ce: „cu astfel de idei ale lui (adică ale mele) și declarație categorică despre inadmisibilitatea oricărui „corp al cărnii” în lumea cerească, învățătura Bisericii Ortodoxe despre binecuvântarea viitoare a oamenilor sfinți după Judecata de Apoi a Hristos cu trupuri de slavă înviate și slăvite în ceruri este și el respins.tărâmul Preasfintei Treimi, căci esența acestei fericiri va consta în deplinătatea comuniunii cu Dumnezeu, așa cum se spune în Apocalipsă: „acestea sunt cele corturi ale lui Dumnezeu cu oamenii și El va locui cu ei” (Cap. XXI, 3), ca, așadar, și ei Nim.

Din nou nu-ți crezi ochilor, citind o asemenea escatologie. Se dovedește, conform Definiției, că viitoarea Împărăție a lui Hristos nu va fi în această lume creată pe pământ, ci în împărăția cerească a Preasfintei Treimi, cu alte cuvinte, omenirea slăvită va fi înălțată la ceruri în sânul Preasfintei Treimi. De unde vine această doctrină ciudată și deloc ortodoxă a unei ascensiuni universale, care, evident, după cum trebuie să conchidem, va avea loc după a doua venire și, prin urmare, presupune evident o nouă, a doua ascensiune. Hristos la cer deja împreună cu toată omenirea? O astfel de învățătură nu are nicio bază pentru ea însăși în învățătura Bisericii și contrazice direct, după cum am văzut, Cuvântul lui Dumnezeu. Prin urmare, ea nu poate fi abordată decât cu învățătura lui Origen despre apocatastaza, care constă în desființarea acestei lumi și în întoarcerea sufletelor la starea originară cea mai cerească. Și este de asemenea remarcabil că această Doctrină ciudată este confirmată de textul lui Otar. XXI, 3,

care vorbea doar despre Ierusalimul Ceresc coborât pe pământ și despre Împărăția lui Hristos pe pământ.

Dar să mergem mai departe.

Aici ne apropiem de ceea ce este cu adevărat uimitor în Definiție și anume, citim aici: „același subiectivism și arbitrar extrem, complet și în spirit inacceptabil la un scriitor ortodox, cealaltă teologie a pr. Bulgakov, de exemplu, despre lipsa de păcat a Maicii Domnului, ca manifestare și revelație perfectă a celei de-a treia postase divine a Duhului Sfânt și despre ființa Maicii Domnului.” Sunt îngrozit citind aceste rânduri. Cum! „nevinovăția Maicii Domnului” este „subiectivism extrem, inacceptabil la un scriitor ortodox”, și este „invenție”? Așadar, pentru un scriitor ortodox, contrar tuturor dovezilor textelor liturgice, este recunoscut ca fiind potrivit să huleze pe Prea Curată și Neprihănită și să-i atribuie Ei păcate personale? (Desigur, atunci când recunoaștem lipsa de păcat personală a Maicii Domnului, „păcatul originar” nu este eliminat, pe care, ca slăbiciune comună, Ea o împărtășește cu rasa umană). Să fie deci, înaintea întregii lumi creștine, să fie indicat exact ce păcate se afirmă în heruvimii cei mai cinstiți și în cei mai slăviți serafimi fără comparație (*).

Urmează o serie de acuzații tendențioase și nedrepte pe care le „ignor autoritatea conciliilor ecumenice”, le tratez „cu disprețuire disprețuitoare față de învățăturile Sf. Părinți”, cărora li se dau exemple. Cititorul scrierilor mele va vedea cu ușurință în ce măsură acest lucru este neadevărat: sarcina teologizării mele este determinată tocmai de înțelegerea teologică a definițiilor dogmatice ale Bisericii.

*) În legătură cu teologizarea mea despre Înaintemergător, „Îngerul trimis înaintea feței Domnului”, se spune că învățătura mea „este luată exclusiv din născocirile lui sofiene, și nu din Sfânta Scriptură și nici din creații patristice. .” Ca răspuns, voi spune că, de fapt, poate că nici una dintre scrierile mele nu este documentată într-o asemenea măsură biblic, liturgic, iconografic ca aceasta.

Mai mult decât atât, acord cea mai responsabilă atenție studiului tradiției Sfinților Părinți, așa cum o fac în toate cazurile individuale de cercetare. Dar, în același timp, nu pot renunța la dreptul și obligația de a aplica standarde istorice în acest studiu, în conformitate cu starea actuală a științei patristice, iar a interzice acest lucru, așa cum o dorește de fapt Definiția, înseamnă a interzice teologia științifică în general. Ceea ce este posibil numai cu necunoașterea actualei teologie științifice a statului de astăzi. Creațiile Sf. Părinților, cu toată importanța și autoritatea acestor scrieri, infailibilitatea judecății nu trebuie în niciun caz atribuită monedelor. Părerile lor diferă între ele (uneori până la anatematizarea reciprocă, cum a fost cazul, de exemplu, în cazul dintre Sfântul Chiril al Alexandriei și Fericitul Teodorit), o anumită pecete a epocii le-a pus asupra lor. În general, doctrina inerentei creațiilor patristice, similară Cuvântului lui Dumnezeu, este o erezie pentru Ortodoxie, care

a fost caracteristică lui Jdnevkovy, în special epoca Sinodului Florentin (*).

Atitudinea ortodoxă față de întrebare este exprimată în următoarele cuvinte ale unui teolog conservator precum mitropolitul Macarie: (Introduction to Orthodox Theology, § 141).

„Atribuind o autoritate deplină tuturor părinților și învățătorilor împreună, atunci când ei sunt de acord cu ceva în doctrina subiectelor revelației divine, trebuie să ne amintim: 1) că nu este deloc posibil să atribuim aceeași autoritate fiecărui Tată separat. Cu toată sfinția sa, cu toată belșugul de daruri duhovnicești, Sf. Părinții nu au fost inspirați de Dumnezeu, precum Sf. Profeți și apostoli și, prin urmare, scrierile Părinților nu trebuie niciodată comparate cu cărțile canonice ale Sf. Scriptura. Sfinții Părinți nu erau infailibili fiecare în parte, dimpotrivă, puteau greși, iar unii, într-adevăr, au greșit; 2) că nu se poate deloc să se atribuie Părinților și profesorilor o autoritate atât de clară în acele cazuri când aceștia nu sunt de acord între ei... 3) încât să nu fie deloc posibil să-i atribui Sf. Părinți și profesori ai aceleiași autorități, atunci când nu discută subiectele Revelației divine... În fine, nu ar trebui să fie ispitit de neînțelegerile întâlnite uneori ale unuia sau aceluia antic învățător respectat al Bisericii cu privire la anumite adevăruri revelate cu unanimitate. predarea tuturor celorlalți pastori, dar trebuie privit acest dezacord ca în opinia privată a profesorului.

În lumina acestei judecăți sobru și temeinice, pe lângă care trebuie să amintim și existența științei istorice, care ne perfecționează constant cunoștințele în domeniul patristicii, putem evalua metodele critice ale Definiției, pentru care fiecare strop de critică. este deja o umilire a autorității Sf. tatii.

Și, desigur, știința istorică, care ne oferă constant materiale noi, încurajează revizuirea și reevaluarea și

♦) Această idee este exprimată cel mai clar de Cardinalul Bassarion de Niceea, care a fost aici purtătorul de cuvânt al concepțiilor generale ale epocii: învățăturile părinților „trebuie să aibă cu noi forța canoanelor credinței, și trebuie să cinstim. și credeți-le împreună cu Sfintele Scripturi” (Migne, Ser. gr t, 161, p. 556). cp. Mângâietorul, p. 144 și urm.

autorii antici și învățăturile lor. Asemenea judecăți de natură istorico-critică sunt, desigur, prezente în scrierile mele, unde am de-a face atât de mult cu textele patristice. Și toate sunt puse în seama mea de Definiție ca expresie a nerecunoașterii din partea mea a autorității patristice.

Dacă se citesc scrierile teologice ale teologilor ortodocși patentați care, de altfel, au lucrat în prezența cenzurii spirituale, peste tot întâlnim această critică a surselor, iar negarea ei ar însemna interzicerea directă a muncii științifice. În același timp, nu ar

strica să ne amintim ce sarcină grea de apologetică cade pe umerii unui teolog ortodox, care, neștiind starea actuală a științei, pare să nu recunoască autoritățile. Nu merită să ne oprim asupra invectivelor individuale, deși s-ar putea da cu ușurință un răspuns la ele. Cel mai mult primesc, desigur, pentru reabilitarea istorică, pe care, din motive pur științifice și istorice, o fac Apollinaria, acesta din urmă, după părerea mea, nu era deloc un „apolinar". întrucât gândul său a fost înțeles greșit, la fel cum Nestorius, cel puțin la sfârșitul vieții, nu era nici un „nestorian", așa cum ar trebui să se concluzioneze din nou descoperitul său tratat „Heraclide". Aceste judecăți istorice despre persoane și evaluarea teologică a ideilor lor dau naștere să mă acuze de aderarea la ereziile de „apolinarism" și „nestorianism" condamnate de Biserică. Ce pot spune în ancheta mea în fața unei astfel de perversiuni a intențiilor mele? Nu mă voi opri deloc asupra reproșului care cade în sarcina mea în legătură cu discursul meu jubiliar („Hovarskaya"), care a avut o singură temă: loialitatea față de Biserică în tradiție vie, căci litera moartă, spiritul dă viață.

În concluzie, mi se cere să renunț public la „doctrina mea eretică a Sophiei". Ca și în decretul Mitropolitului Serghie, definiția nu conține nicio formulă în care să fie exprimată opinia condamnată și să i se opună învățătura ortodoxă. Ce înseamnă să renunți la doctrina Sofia în general în fața a) la doctrina biblică a Sofia, b) textele liturgice ale slujbelor sofiene, c) iconografie și construirea templului, d) un anumit ciclu de texte patristice, e) gândire teologică? Ar trebui să resping toate acestea fără să încerc să rezolv tot acest material? De asemenea, voi adăuga că toate scrierile mele sunt dedicate elucidării teologice a acelor sau altor dogme ale Ortodoxiei (aceasta este permisă, parcă fără tragere de inimă, și prin Definiție: „prof. Bulgakov exprimă în scrierile sale destul de multe gânduri cu totul diferite și mai ales adesea acceptabil din punct de vedere ortodox-creştin"). A renunța la scrierile mele ar însemna așadar să renunț nu numai la teologia mea (indiferent dacă acest lucru este posibil sau imposibil), ci mai întâi de toate acele dogme pe care le mărturisesc și le dezvălui. La rândul ei, Definiția însăși, care se pretinde a fi norma teologizării ortodoxe, admite, după cum am văzut, o serie de erori mai mult sau mai puțin majore în raport cu acele Dogme la care se referă: despre întrupare, despre înălțare, despre lumina Taborului, despre viitoarea împărăție a lui Hristos despre izvoarele teologiei.

Dar cel mai greu lucru, cu care conștiința mea, ca preot ortodox, nu se poate împăca în mod absolut, este afirmația cuprinsă în ea că Preasfânta Maica Domnului are păcate.

Las aceste nedumeriri ale mele la discreția Eminenței Voastre.

ianuarie 1936.

Complexul Sergius din Paris.